ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА В XX СТОЛЕТИИ

Издательство политической литературы

ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА В XX СТОЛЕТИИ

(Критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики)

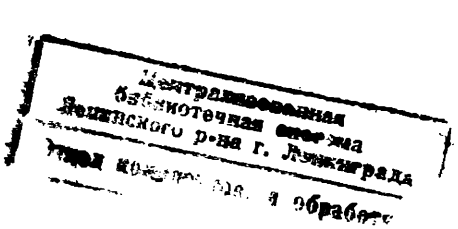
БИБЛ ОТРЕК РАЗРЕШЕНО К ПРОДАЖЕ АКТ
БИБЛИОТЕКА ИМЕНИ КАЛИНИНА
4107

Москва
Издательство
политической
литературы
1987

ББК 87.3вО3
И29

Авторский коллектив: доктора философских наук А. С. Богомолов (глава первая, раздел I), П. П. Гайденко (глава вторая, раздел I), Ю. Н. Давыдов (разделы III и IV), М. А. Киссель (раздел II), академик М. Б. Митин (введение).

Под общей редакцией Ю. Н. Давыдова и М. Б. Митина.



И $\frac{0302020300-244}{079(02)-87}$ КБ—5—48—87

© ПОЛИТИЗДАТ, 1987 г.

От авторов

Книга, которую мы выносим на суд читателей, посвящена критическому анализу мировоззренческих основ некоторых наиболее влиятельных направлений и школ немарксистской диалектики. Это значит, что каждая из рассматриваемых здесь версий диалектики исследуется нами прежде всего с точки зрения того, каким образом обусловливалась она общефилософскими воззрениями ее автора и как «заложенными» в основание той или иной концепции постулатами деформировались реальные диалектически противоречивые связи природы, общества или человеческого мышления, на которые наталкивался ее создатель. Такая постановка вопроса обусловила и отбор материала, и подход к его классификации, и способ аналитической критики разнообразных «вариантов» немарксистской диалектики, сосуществующих друг с другом либо сменяющих друг друга на протяжении XX в.

Учитывая глубокую внутреннюю взаимосвязь и взаимозависимость мировоззренческих предпосылок, на основе которых разрабатывалась та или иная версия диалектики, с одной стороны, и внутренней структуры самой этой версии, ее «каркаса» — с другой, мы считали необходимым отказаться от так называемого «цитатного» способа критики этих теорий, когда во внимание принимаются лишь отдельные высказывания автора соответствующей концепции, а не его воззрения в целом, особенности его мировоззрения и т. д. Все это обусловило и отбор для критического рассмотрения такого «материала», который позволил бы более четко, убедительно показать связь различных версий диалектики и соответствующих мировоззренческих ориентаций. С этим связан и избранный нами принцип классификации — выяснение того, какой аспект реальности автор той или другой из этих версий считает специфически диалектическим, то

есть постижимым лишь с помощью тех средств и методов, которые находятся в распоряжении диалектики (разумеется, диалектики в ее идеалистическом понимании). Современные немарксистские трактовки диалектики характеризуются, как правило, одной и той же тенденцией мировоззренческого порядка — стремлением лишить ее универсальной значимости, то есть значимости для всей реальности, ограничив применимость диалектического мышления лишь той или иной «областью».

Как мы убедились в ходе многолетних исследований, в качестве таких «предпочтительных» областей диалектического (или диалектикообразного) мышления были выявлены: во-первых, сфера «экзистенции», то есть конечного человеческого существования, взятого именно в этой конечности, толкуемой как абсолютная уникальность, неповторимость и т. д.; во-вторых, сфера «истории», взятой как область «специфически человеческого» действия и бытия, то есть в отличие от природы, в отрыве от нее — так, как если бы ее не было вообще или она была продуктом «исторического акта» человека и человечества; в-третьих, сфера «социальности», хотя и трактуемой как совокупность отношений людей к природе (или «по поводу» нее), но так, что «природа» предстает как нечто абсолютно неуловимое и в то же время совершенно пластичное — простой «слепок» социальных отношений; в-четвертых, сфера «мифа», толкуемого опять-таки по-разному — либо как специфически человеческий способ «самопереживания» индивидуального бытия, взятого в отличие (и в противоположность) от космической «жизни», либо как единственно возможный способ выражения фундаментального противоречия этой самой «жизни», непостижимой якобы никакими рациональными способами.

В первом случае «конечное человеческое существование» может быть взято двояким образом, результатом чего оказывается «своя» особая диалектика: либо в отношении к бесконечному, то есть «божественному» существованию, и тогда (в зависимости от того, как понимается бог) мы получаем «диалектическую теологию» или «диалектическую мистику», либо в отношении к «ничто» (которое превращается в некую реальность «богоподобного» типа), и тогда мы получаем различные варианты безрелигиозной, чаще всего «богоборческой» диалектикообразной мистики. Во втором случае «исторический акт» оказывается в конце концов чисто духовным,

спиритуальным «актом» («мыслью мыслящей», существующей лишь в «акте мышления» и в качестве такого «акта»), а диалектика его — диалектикой «чистой» духовности, спиритуалистической диалектикой. В третьем случае мы сталкиваемся с диалектикой, которая выводится из непримиримого (во всяком случае, в условиях «неудавшейся цивилизации», созданной человечеством, с самого начала пошедшего якобы «не по той» дороге) конфликта, антагонизма между природно-телесным и социокультурным аспектами человеческого существования, в результате за диалектику выдаются колебания между натурализмом и социологизмом, материализмом и идеализмом. Четвертый случай представляет особый интерес, ибо здесь налицо откровенная мифологизация диалектической проблематики и диалектического мышления. Таким образом, немарксистская диалектическая мысль в XX в. располагается как бы между двумя полюсами — христиански-теологической (или мистически-богоборческой) диалектикой, с одной стороны, и языческимифологической — с другой.

Анализ указанных четырех типов философского осмысления оснований диалектики наряду с теоретической несостоятельностью «программ» немарксистской диалектики в XX в. обнаруживает и их политическую враждебность марксизму-ленинизму и реальному социализму. Что же касается неомарксистов, приверженцев «пансоциологически» ориентированной диалектики, то они так и не смогли сделать окончательный выбор между такого рода враждебностью, с одной стороны, и критикой идеологии и реальности капиталистического Запада — с другой: позиция, в точности соответствующая их бесконечному колебанию между материализмом и идеализмом, «бескомпромиссной критичностью» и некритическим мифологизмом.

Предваряя общий вывод, который следует из критического исследования немарксистских «диалектических исканий» в XX в., можно с определенностью сказать, что они, как правило, приводили к результатам негативного порядка: к разложению логики и теории познания вообще, ничего не предлагая взамен. А это лишь доказывало вновь и вновь, что развивать, продвигать дальше диалектическое мышление невозможно вне общего русла традиции, созданной усилиями великих мыслителей-диалектиков, начиная с Платона и Аристотеля и кончая Гегелем — автором «Большой Логики» и К. Марксом —

автором «Капитала», труда, который, по словам В. И. Ленина, нельзя понять, не проштудировав гегелевской «Логики», то есть не связав его с той традицией, которая была резюмирована в последней.

Таковы, коротко, основные методологические предпосылки, из которых мы исходим в данной книге. В процессе работы над ней мы получили полезные замечания от академика Т. И. Ойзермана, доктора философских наук Б. Т. Григорьяна, кандидата философских наук М. А. Маслина, за что и выражаем им свою признательность.

Введение

ДЕФОРМАЦИЯ ДИАЛЕКТИКИ В СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Материалистическая диалектика, созданная К. Марксом и Ф. Энгельсом в XIX в., творчески обогащенная на основе исследования социальных явлений и научно-технического прогресса в XX в. В. И. Лениным, КПСС, братскими коммунистическими партиями, следующими по ленинскому пути,— высочайшая духовная ценность человечества. Она основа идейной убежденности в неуклонности социального прогресса, в безграничном научном развитии, во все большем проникновении в глубины материи и в сложнейшую ткань общественных явлений. Стройная система законов и категорий диалектики — незаменимое оружие для познания сложнейших диалектических противоречий и закономерностей действительности, для революционного изменения мира.

Начиная с Дюринга и Бернштейна и кончая современными западными философами — Хабермасом, Сартром, Поппером и др., велась и ведется ожесточенная борьба против материалистической диалектики, создавались и создаются тончайшие хитросплетения ума, чтобы подорвать ее основы.

Как отмечается в Программе КПСС, «антигуманная идеология современного капитализма наносит все больший ущерб духовному миру людей. Культ индивидуализма, насилия и вседозволенности, злобный антикоммунизм, эксплуатация культуры в качестве источника наживы ведут к насаждению бездуховности, к моральной деградации»[1]. Весьма значительную роль в разработке мировоззренческих основ подобной антигуманной и антидуховной идеологии играла и играет в наш век именно буржуазная философия, которая еще в прошлом сто-

[1] Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза. М., 1986, с. 131.

летии выступала (по крайней мере, в ведущих своих направлениях) от имени высших человеческих ценностей.

Но, как говорится, «времена меняются», и «игра» на их понижение стала едва ли не доминирующей в западной философии XX в., определив историческое своеобразие ее «диалектики», отмеченной, как правило, именно нигилистической и релятивистской тенденциями.

Само отношение буржуазной философии к диалектике претерпело определенную эволюцию. Примерно сто лет назад это отношение было однозначно-негативным по причинам, на которые указал К. Маркс: «В своем рациональном виде диалектика внушает буржуазии и ее доктринерам-идеологам лишь злобу и ужас, так как в позитивное понимание существующего она включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели, каждую осуществленную форму она рассматривает в движении, следовательно также и с ее преходящей стороны, она ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна»[1]. Поэтому методологическая противоположность диалектики и метафизики является в то же время мировоззренческой противоположностью двух главных антагонистических сил современной эпохи: революционного рабочего класса и эксплуататорской буржуазии. За противоположностью способов мышления скрывается противоположность коренных классовых интересов.

Маркс, Энгельс, Ленин отмечали не только социальный, но и гносеологический аспект проблемы.

Засилье метафизического способа мышления было обусловлено как самим характером феодального способа производства с его консерватизмом и медленными темпами социальных изменений, так и преимущественно аналитической фазой изучения природы в XVII—XVIII вв. И то и другое обстоятельства имели, как мы знаем, преходящее значение: на смену феодализму пришел динамично меняющийся капитализм с присущими ему внутренними противоречиями, а само развитие естествознания привело к открытию фундаментальных закономерностей универсальной связи природных явлений. Таким образом, гносеологически метафизика изжила себя уже ко второй половине прошлого столетия, и Маркс зафиксировал неизбежность отражения в сознании буржуазных идеологов объективной диалектики капитали-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 22.

стического общественного бытия: «Полное противоречий движение капиталистического общества всего осязательнее дает себя почувствовать буржуа-практику в колебаниях проделываемого современной промышленностью периодического цикла, апогеем которых является общий кризис. Кризис опять надвигается, хотя находится еще в своей начальной стадии, и благодаря разносторонности и интенсивности своего действия он вдолбит диалектику даже в головы выскочек новой священной прусско-германской империи»[1]. Маркс предвидел, что, несмотря на сознательно антидиалектические установки буржуазных идеологов, диалектика обязательно ворвется в их построение просто в силу непреодолимого давления самих социальных явлений в ситуации предельного обострения присущих им противоречий.

Реальность общего (не только экономического) кризиса капиталистического общественно-экономического порядка получила философское отражение в так называемой экзистенциальной диалектике, основоположником которой был С. Кьеркегор (1813—1855). Эта концепция с самого начала возникла как прямая противоположность спекулятивной диалектике понятия, и ее исходная идея непосредственно связана с критикой гегелевского паллогизма, которую развернул еще «поздний» Шеллинг (1775—1854), особенно в лекциях, читанных им в Берлинском университете в 40-х гг. прошлого столетия (С. Кьеркегор посещал эти лекции).

Несоизмеримость мышления и бытия, принципиальная невозможность уложить жизнь в понятия, «экзистенцию» (человеческое существование) — в «систему». Нет объективного понятия, а есть всего лишь человеческое мышление — мышление конечного существа, охваченного «страхом и трепетом» перед бездной, отделяющей его от «бесконечно благого» абсолютного бытия. Так спекулятивной диалектике понятий Кьеркегор противопоставляет «лирическую диалектику» непосредственного чувства, реализующуюся в актах свободного выбора субъектов. Если Гегель мистифицировал диалектику познающего мышления, представил ее как диалектику объективной действительности, то Кьеркегор выдал коллизии религиозно-нравственного сознания за средоточие человеческого бытия, в чем и заключается специфическая мистификация экзистенциальной диалектики. Ввиду различия

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 22.

природы предметных областей (в одном случае — познание, в другом — моральный выбор) и само соотношение противоположностей мыслится по-разному. В спекулятивной диалектике гегелевского типа воспроизводится процесс движения к абсолютной истине путем опосредствования противоположностей в высшем синтезе по знаменитому правилу триады (тезис — антитезис — синтез). В экзистенциальной диалектике в принципе отвергается высший синтез, и она сводится к описанию неразрешимых противоречий человеческого бытия. Согласно взглядам Кьеркегора и его последователей, «качественная граница» между противоположностями непреодолима: конечное (человеческая экзистенция) остается конечным, а бесконечное (бог) — бесконечным, но в то же время одно не может существовать без другого, без негативного отношения к другому. Отрицая себя, человек обращается к богу, а бог таким же образом «снисходит к человеку», но ни тот, ни другой не превращаются друг в друга, а остаются принципиально противоположными в самом своем стремлении к единению. Может на первый взгляд показаться, что все это какая-то теологическая схоластика, не имеющая ни малейшего общественного значения. Но думать так означало бы забыть марксистскую истину, что религиозное сознание не автономно, а всегда отражает в превратном виде реальные противоречия общественной жизни.

По существу, борьба Кьеркегора с Гегелем, выступление экзистенциальной диалектики против спекулятивной отражает столкновение двух тенденций буржуазного сознания, характерных для двух сменяющих друг друга эпох эволюции буржуазии как класса: социального оптимизма поднимающейся буржуазии, уверенной в разумной правомерности и неизбежной осуществимости своих социальных чаяний, и кризисного сознания позднебуржуазной эпохи, выражающего иллюзорность прежних социальных идеалов, признающего их неосуществимость. Эта смена социальных настроений принимает превратную форму в виде двоякой интерпретации христианства, представленной соответственно Гегелем и Кьеркегором: первый превращает христианство в кредо буржуазно-либерального прогрессизма (его философия истории есть учение о том, как человечество постепенно устанавливает на земле царство разума и справедливости, реализуя некий высший провиденциальный план), а второй развертывает дуалистически-трагическую интерпрета-

цию христианства, опираясь на буквальный смысл евангельской максимы «царство божие не от мира сего», т. е. социальный прогресс иллюзорен и вся история представляет собой вечную борьбу «бога и дьявола» («дьявол» — это демоническое начало в самом человеке). В контексте социального пессимизма приверженцы экзистенциальной диалектики порой развертывают острую критику капитализма, что особенно заметно у поздних последователей Кьеркегора — К. Барта (1886—1968) и П. Тиллиха (1886—1965).

Эта предварительная характеристика одной из самых распространенных форм идеалистической диалектики XX в. уже объясняет, почему в книге речь идет о «мировоззренческих основах» немарксистских концепций диалектики: каждая из этих концепций уходит своими корнями в решение (с тех или иных позиций) принципиальных философских проблем и реализуется в самих этих решениях — точно так же, как диалектика Гегеля воплощалась в его системе и не могла быть сколько-нибудь адекватно понята вне ее приложения к тем или иным областям философского исследования, то есть вне «работы» диалектических принципов и закономерностей в конкретном материале.

Может, однако, возникнуть вопрос, стоит ли вообще с марксистских позиций говорить о различных формах идеалистической диалектики, например об «экзистенциальной», «феноменологической» и т. д.? Для ответа на этот вопрос нужно иметь критерий диалектичности философских учений. Такой критерий мы находим в трудах В. И. Ленина. В ленинском понимании диалектика — «*живое,* многостороннее (при вечно увеличивающемся числе сторон) познание с бездной оттенков всякого подхода, приближения к действительности...»[1].

Было бы наивно ждать аналогичного учения от современной идеалистической философии, и тем не менее различные его стороны в ней отражаются. Поэтому для выявления диалектического содержания буржуазной философии требуется сформулировать наиболее абстрактное определение диалектики, позволяющее провести пусть и достаточно подвижную, гибкую, свободную, но все же определенную грань между диалектикой и тем, что к ней не относится. И здесь снова на помощь нам приходит В. И. Ленин. В «Философских тетрадях», как

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 321.

мы знаем, диалектика определяется как «изучение противоречия *в самой сущности предметов...*»[1]. Это определение и есть самая абстрактная «формула» диалектики: всякий, кто занимается исследованием существенного противоречия и его познания, тем самым практикует диалектику.

С этих позиций приходится говорить и об экзистенциальной диалектике постольку, поскольку она признает «противоречие в самом существе предмета», то есть в человеческой реальности, хотя это противоречие и отражается в мистифицирующей форме кризисного религиозного сознания. Поэтому такая диалектика представляет собой антипод научной диалектики марксизма-ленинизма, но антипод диалектический. Только на основе диалектического и исторического материализма удалось создать современную научную диалектику как самое глубокое, содержательное всестороннее учение о развитии бытия и познания — учение о наиболее общих законах развития природы, общества и человеческого мышления в их единстве. «Развитие, как бы повторяющее пройденные уже ступени, но повторяющее их иначе, на более высокой базе («отрицание отрицания»), развитие, так сказать, по спирали, а не по прямой линии; — развитие скачкообразное, катастрофическое, революционное; — «перерывы постепенности»; превращение количества в качество; — внутренние импульсы к развитию, даваемые противоречием, столкновением различных сил и тенденций... взаимозависимость и теснейшая, неразрывная связь *всех* сторон каждого явления (причем история открывает все новые и новые стороны), связь, дающая единый, закономерный мировой процесс движения,— таковы некоторые черты диалектики, как более содержательного (чем обычное) учения о развитии»[2].

В свете этой ленинской формулировки ясно, что в идеалистической философии XX в. мы встречаем лишь отдельные моменты, вырванные из общей связи всесторонней энциклопедической модели диалектики, эскиз которой дал В. И. Ленин. В особенности имеет смысл обратить внимание на абсолютизацию отрицания, характерную для целого спектра «диалектикообразных» построений современных буржуазных философов. Опять-таки эта абсолютизация отрицания имеет совершенно

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 227.
[2] Там же, т. 26, с. 55.

определенный социально-философский смысл, а именно — нигилистический редукционизм.

Убежденным сторонникам материалистической диалектики неоднократно приходилось выслушивать разного рода упреки насчет «вульгарности», «упрощенчества» их подхода, ведущего якобы ко всякого рода редукционизму. И вот на исходе XX в. обнаруживается, что именно на Западе, в русле современных (например, «неомарксистских», ничего общего с подлинным марксизмом не имеющих) версий диалектики философы дальше всего зашли в редукционизме, доведя его до совершеннейшего нигилизма — отрицания духовного (духовно-культурного) измерения человеческого существования как такового. Так что не современным западным философам критиковать нас за издержки мнимого редукционизма, а, наоборот, пришла пора переадресовать этот упрек им самим. Упрек, звучащий тем более весомо, что редукционистски-нигилистическая тенденция, пробившая себе дорогу в философии и так соответствующая «буржуазно-материалистическому» торгашескому духу вообще, выражает всеобщую тенденцию нынешнего кризиса буржуазного сознания, которое отмечено печатью, как указывалось в документах XXVII съезда КПСС, зоологического индивидуализма, «насилия и вседозволенности», «бездуховности и моральной деградации». Не они нас, а мы их должны критиковать за вульгарно-натуралистический редукционизм, релятивизм и аморализм, резюмирующийся в безудержном нигилизме, который и в самом деле представляет ныне реальную опасность для человечества.

В этой связи особое внимание обращает на себя вульгарно-натуралистическая как по своим глубинным истокам, так и по итоговым выводам линия *философии жизни,* на почве которой возникают в наш век самые разнообразные «диалектические искания». Заложенная открытыми противниками гегелевской диалектики А. Шопенгауэром (1788—1860) и Ф. Ницше (1844—1900), эта традиция влилась в *неогегельянство,* которое стало своеобразным «резервуаром» для всех тех, кто хотел «модернизировать» диалектический способ мышления применительно к условиям государственно-монополистического капитализма. В русле этой традиции, столь далеко определившей судьбы диалектического мышления в буржуазной философии нашего столетия, оказались не только А. Бергсон (1859—1941) и Г. Зиммель (1858—1918), пря-

мо признававшие принадлежность к философии жизни, но также и З. Фрейд (1856—1939) со своим итоговым понятием «жизни», тождественной «эросу». И хотя в общественно-политическом аспекте названные мыслители принадлежали скорее к либерально-прогрессистскому лагерю, что существенно отличало их от таких правоконсервативных философов жизни, как Л. Клагес (1872—1956) или О. Шпенглер (1880—1936), своим натуралистическим редукционизмом и иррационализмом они вели буржуазную философскую мысль XX в. в том же направлении к нигилизму, что и их политические противники. Обстоятельство — крайне симптоматичное и требующее своего специального анализа именно в плане общности способа мышления, которое объединяло этих представителей философии жизни вопреки различиям их политических ориентаций.

Нам хорошо известны те пути и перепутья, какими пришли к оправданию фашистской, нацистски-расистской формы нигилизма представители правореакционных разновидностей философии жизни, сочетавшихся с соответствующими устремлениями неогегельянства первой четверти нашего века, а именно «правого» неогегельянства. Но мы долгое время не обращали внимания на то обстоятельство, что — своим путем, часто даже в прямой полемике с этой формой философского нигилизма — двигались в редукционистски-нигилистическом направлении и либерально-прогрессистски, а то и «лево»-радикалистски ориентированные приверженцы философии жизни, многие из которых также отдали дань неогегельянству, хотя и «левому».

Вспомним теоретиков франкфуртской школы неомарксизма, в такой же мере отправлявшихся от З. Фрейда (особенно позднего), в какой и от современного неогегельянства в его «левой» разновидности. Вспомним Ж. П. Сартра (1905—1980) с его «негативной диалектикой» (кстати, совсем не случайно названной точно так же, как называли свою М. Хоркхаймер, Т. Адорно и Г. Маркузе), которая уходит корнями не только в «левый» экзистенциализм, выросший, как и «правый» (например, хайдеггеровский), из философии жизни, но одновременно и в «левое» французское неогегельянство (Ж. Валь, Ж. Ипполит и др.). Все они пришли к выводам недвусмысленно нигилистического («контркультурного», как было принято выражаться на рубеже 60—70-х гг.) порядка. Факт в высшей степени показатель-

ный, свидетельствующий об общем тяготении буржуазного философского сознания XX в. к нигилизму, невзирая на различие общественно-политических устремлений, с помощью которых, как видим, далеко не всегда удается преодолеть глубинное мировоззренческое родство со своими политическими противниками.

Факт этот тем более интересен для нас, что как М. Хоркхаймер, Т. Адорно и Г. Маркузе, с одной стороны, так и Ж. П. Сартр (а к нему можно прибавить таких французских неомарксистов, как А. Лефевр и Л. Гольдман) — с другой, считали себя приверженцами диалектического способа мышления и предлагали — каждый свою — новейшие интерпретации диалектики. Причем эта линия буржуазной диалектики, уходящая своими корнями в философию жизни в ее фрейдистски-ницшеанском варианте, оказалась в конечном счете едва ли не ведущей в русле диалектикообразного философствования на Западе. Вот почему в книге столь значительное место отводится линии философского мышления, идущей от философии жизни (в той специфической для XX в. форме, какую она приняла в культурфилософии О. Шпенглера и «метапсихологии» З. Фрейда) вплоть до «фрейдомарксистской» диалектики франкфуртцев и экзистенциально-псевдомарксистской диалектики Ж. П. Сартра. При этом выявляется глубинная внутренняя связь, сопрягающая их вульгарно-натуралистические предпосылки и редукционистски-нигилистические результаты.

Однако нигилистически-релятивистские тенденции идеалистической диалектики сказываются и далеко за пределами круга философов, испытавших на себе разлагающее влияние иррационализма философии жизни и «правого» неогегельянства. Им оказались подвластны и некоторые представители религиозного экзистенциализма, вроде Н. А. Бердяева (1874—1948). Здесь романтически-идеалистическая (восходящая к В. С. Соловьеву) религиозная позиция получила характер мистически-спиритуалистического устремления, которое вылилось в нигилизм так называемой эсхатологической диалектики божественного и человеческого. Он нашел свое выражение в брезгливом неприятии всего не только «вещного», но вообще предметно-оформленного, имеющего четко очерченный контур. При этом философ вступает в противоречие с этической тенденцией своей же собственной религиозности, выводя «конечность» мира не из «греховности» (как утверждает христианство), а именно из его

предметно-оформленного характера — его «объектности».

«Образование мира объектов,— пишет Бердяев,— есть источник всех несчастий человека. Объект мне чужд и непереносим»[1]. «Объективация есть всегда охлаждение творческого огня»[2],— утверждает он в другом месте, некритически принимая, таким образом, основную идею бергсоновской «Творческой эволюции». «Объективация», «объект» и пр.— это лишь псевдоним всего оформленного, определенного, обладающего внутренней самостоятельностью и непреложностью. Не случайно Бердяев временами отождествлял себя со Ставрогиным, этим «бесом» анархически-капризного отрицания всех этических определенностей человеческого существования. Отсюда бердяевский вывод, целиком вливающийся в русло идеологии «контркультуры» конца 60 — начала 70-х гг.: «Классическая культура хотела бы затвердения мира, между тем как мир должен быть расплавлен в огне»[3]. И отсюда же разложение не только диалектического мышления (в мыслительном анархизме), но и вообще всякого философского мышления, вылившегося в бессодержательную эсхатологическую риторику. Риторику человека, который не хотел нести никакой ответственности за реальный смысл сказанного им слова, забывая о тысячах Смердяковых, которые только и ждут случая превратить безответственное слово в черное дело, «прямое действие», как любили выражаться в 60-е гг. анархиствующие экстремисты.

Нигилистически-релятивистской тенденции в буржуазной философии XX в. как бы противостоит тенденция мистического всеединства. Ее представители «диалектически» обосновывают понятие абсолютной конкретности, принципиально недоступной мышлению (в этом их расхождение с гегелевским панлогизмом), в которой совпадают все противоположности. Реальность этой конкретности открывается непосредственному религиозному чувству, мистическому ви́дению, а мышление, восходящее по ступеням абстракций, лишь набрасывает общие формальные контуры абсолюта, которые «мистический опыт»

---

[1] *Бердяев Н.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952, с. 237.

[2] Там же.

[3] Там же, с. 237—238. Кстати, сегодня эта апокалипсическая риторика звучит особенно двусмысленно.

наполняет содержанием. Своеобразным компромиссом между этими направлениями выступает спекулятивный диалектический рационализм, представители которого — Б. Кроче (1866—1952), Дж. Джентиле (1875—1944), Р. Дж. Коллингвуд (1889—1943) и некоторые другие — фактически балансируют между субъективистским активизмом и абсолютным идеализмом гегелевского типа, причем Джентиле ближе всего к первому, что и предопределило его тяготение к тоталитарной политической практике. Эта группа диалектических концепций подтверждает марксистскую истину, что однозначное соответствие между философским кредо и политической позицией того или иного мыслителя скорее исключение, нежели правило в истории общественной мысли, хотя, конечно, каждая философская ориентация подразумевает определенный диапазон политических установок. Так и спекулятивно-диалектический рационализм как «философия свободы» (совпадающий на гегелевский манер с «разумом») в общем тяготеет к буржуазному либерализму, но стоит только подчеркнуть «этатистские» (связанные с преувеличением роли государства) моменты этой позиции, и сразу же возникает возможность блокирования с реакционными силами государственно-монополистического социального порядка.

Что же касается принципа абсолютной конкретности мистического всеединства, то определить его социальные измерения еще труднее. Здесь только конкретный анализ идеологической ситуации в той или иной стране в тот или иной период способен дать однозначные социально-классовые оценки. В то же время указанная концепция особенно отчетливо демонстрирует ту особенность идеалистической диалектики, благодаря которой она стала интеллектуальным инструментом дискредитации естествознания, что просматривалось уже у Шеллинга и Гегеля, но с особенной силой выступило у их идейных наследников в XX в. Надо сказать, что на этой почве с представителями мистицизма объединяются и спекулятивные рационалисты, и экзистенциалисты. Так, Кроче называл абстракции естествознания «псевдопонятиями», практически полезными фикциями, не выдерживающими теоретической критики. То же самое, по существу, находим и в «неомарксизме» Г. Маркузе (1898—1979), у которого диалектика интерпретируется в духе иррационализма — как вненаучный и даже антинаучный методологический подход: «Научное [illegible] непосредственного

ОТДЕЛЕНИЕ ... БИБЛИОТЕКА

опыта не содержит понятий, которые несли бы в себе дух протеста и отрицания. Новая научная истина... не содержит в себе оценки, которая осуждает установленный порядок. В противоположность этому диалектическое мышление всегда остается ненаучным в той мере, в какой оно содержит суждение и осуждение, и это суждение навязывается диалектическому мышлению самой природой его объекта... Этот объект представляет собой реальность в ее истинной конкретности... Диалектическая логика не может быть формальной потому, что она определяется самой реальностью»[1]. В приведенном высказывании важны два момента. Во-первых, с этой точки зрения, диалектика всегда есть «осуждение», и только осуждение, она не имеет никакой позитивной функции. Но так как метод науки — это объективный метод, а ее предмет — это объективная реальность, то ясно, что диалектика, определяемая исключительно как суждение (не в логическом, а в этико-психологическом смысле этого слова), не может быть научной. Все эти выводы — результат длительного переосмысления гегелевской диалектики в духе экзистенциализма. Начало этому положил, как мы уже отмечали, С. Кьеркегор. Абсолютизация отрицания превращает диалектику из теории развития, назначением которой является воспроизведение внутренней логики процесса, в описание развертывающегося в сознании драматического конфликта «принципа реальности» и «принципа наслаждения» (в терминах Фрейда), или «логоса» и «эроса» — в собственной фразеологии Маркузе. Диалектика и знаменует собой победу «эроса» над «логосом», экстатический прорыв границ, полагаемых разумом. Понятая таким образом диалектика становится антиподом и непримиримым врагом научного подхода к изучению действительности, методологическим основанием политического авантюризма. И это уже не просто теоретический вывод, а исторический факт.

Но было бы большим упрощением считать, что вся немарксистская философия XX в. стоит на этих или аналогичных позициях, ибо кроме иррационалистического антисциентизма в ней существует и противоположная тенденция сциентизма — превознесения частнонаучного знания в аспекте его утилитарно-технического значения. Установка сциентизма нашла теоретическое обоснование в позитивистской философии науки, стремящейся изоли-

[1] *Markuse H.* One-dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society. Boston, 1964, p. 147.

ровать науку от философии, естествознание от материализма. В методологическом отношении позитивистская программа с самого начала отличалась приверженностью к анализу и в конце концов вылилась в принципиальное отрицание каких бы то ни было синтетических построений в области философии. Позитивисты затратили немало сил, чтобы дискредитировать попытки решения специфически философских, мировоззренческих проблем под предлогом их принципиальной неразрешимости (Конт, Спенсер) или психологической неоправданности (Мах, Авенариус), а также полной логической некорректности самой их постановки (логические позитивисты). Наконец, Л. Витгенштейн (1889—1951) объявил традиционную философию болезнью духа, патологией интеллектуальной деятельности, которая нуждается в «лингвистической терапии». Естественно, что «фанатики анализа» — логического и лингвистического (последний отличается от первого тем, что его предмет — обыденный, «естественный», а не формализованный язык) — с порога отбрасывали всякую диалектику. Выдвинув принцип непосредственной данности языка науки или обыденной жизни как абсолютной реальности и единственного предмета философского анализа, позитивисты пытались создать идеальный язык науки, чистую лингвистическую стихию, автоматически отторгающую любое «некорректное» высказывание. Оказалось, однако, что подобная аналитическая модель научного языка противоречит действительной природе последнего. В науке не существует абсолютно элементарных «атомарных высказываний», обозначающих данные «чистого опыта»: «факт» здесь всегда подразумевает «идею», от которой он и берет свое значение, и, следовательно, различие между теоретическим и эмпирическим относительно. Это обстоятельство особенно заметно в структуре современной научной мысли, и его отмечают не только сознательные и последовательные сторонники диалектики, но и достаточно проницательные буржуазные методологи науки, внимательно следящие за современной научной революцией, начало которой с такой глубиной проанализировал В. И. Ленин, подчеркивавший, что современная физика «рожает диалектический материализм» [1].

Диалектические тенденции проникают в западную философию вопреки сознательной антидиалектической

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 332.

установке буржуазных идеологов, поскольку само развитие науки порождает интегративные процессы, неожиданно обнаруживающие внутренние связи далеко отстоящих друг от друга областей знания. Банкротство логического позитивизма и возникновение так называемой «исторической школы» в философии науки (Т. Кун, С. Тулмин, Дж. Агасси, И. Лакатос и др.) способствовали углубленному изучению самого процесса развития научного знания, хотя науковедческие изыскания зачастую приводят западных ученых к подмене философских категорий лишенными подлинной всеобщности понятиями отдельных наук (или их комплекса). При этом в некоторых случаях понятия, заимствованные из современного естествознания, мистифицируются, а подчас вообще превращаются в метафоры, когда им придается универсальный смысл, до которого они явно «не дотягивают».

Так произошло с понятием «жизнь», заимствованным из биологии и получившим, например, в философии жизни наряду с собственно биологической также общефилософскую — мировоззренческую и методологическую — нагрузку. Близкая судьба постигла и понятие «информация», которое сегодня сплошь и рядом применяется философами позитивистской и сциентистской ориентации в смысле, гораздо более широком — а потому и менее определенном,— нежели тот, что имеет место в пределах соответствующего комплекса научных дисциплин. То же можно сказать и о различных понятиях современной физики или генетики, время от времени перекочевывающих в философию и получающих здесь скорее метафорический, чем строго определенный научный смысл.

Причем именно в силу перемещения в несвойственную им стихию эти и подобные им понятия естественнонаучного происхождения приобретают специфическую форму «самодвижения», отличную, естественно, как от научно-теоретической, так и от логико-философской. И вот с этим обстоятельством связан в современной западной философии ряд проблем, которые подчас осознаются как диалектические проблемы, хотя по прошествии определенного времени они нередко раскрываются как псевдодиалектические, ибо о диалектике в точном философском смысле может идти речь лишь там, где имеют место действительные логические трудности, а не простонапросто нарушаются законы непротиворечивого, последовательного рассуждения. Впрочем, не исключены и отдельные случаи (те самые исключения, что лишь под-

утверждают общее правило), когда ошибочная постановка вопроса может привести достаточно широко мыслящего философа к находящимся «на стыке» философии и тех или иных естественнонаучных областей проблемам, анализ которых расценивается как вклад в диалектическую проблематику современного мышления.

В ориентирующихся на науку «системных», «системно-структурных», «структурно-функциональных» и т. д. исканиях ощущается внутренняя связь с одним из двух противостоящих ныне друг другу общих типов буржуазного сознания XX в., который все чаще называют теперь *стабилизационным* типом сознания, аналогично тому, как «диалектические искания» западной мысли, ориентирующиеся на философию жизни, более или менее однозначно связаны с *кризисным* типом сознания. «Стабилизационность» вышеупомянутых общеметодологических ориентаций именно на науку (как «модель» современного знания) особенно отчетливо выявилась, например, в первое послевоенное десятилетие, когда все они так или иначе были связаны с осознанным или не вполне осознанным убеждением в том, что научно-техническое развитие идет «куда следует» и с помощью «чисто научных» методов можно решить все без исключения проблемы человека: технические и социальные, культурные и нравственные, антропологические и онтологические (если, впрочем, не считать их на неопозитивистский манер псевдопроблемами).

Это был период бурной экспансии разных версий «системного» мышления в те сферы, которые до того были владениями мышления диалектического (прежде всего, в биологию). Впрочем, с другой стороны, именно благодаря «системному» мышлению диалектика, хотя и взятая в крайне упрощенном и разжиженном виде, проникала в самые различные мыслительные сферы. Таким образом, возникали причудливые смешения «системного» мышления с диалектическим в точном смысле этого слова, представляющие собой системные «обходы» диалектических противоречий и неожиданные диалектические «вторжения» в полупозитивистские программы их «разведения» по различным «уровням». А по мере того как неопозитивизм начал сменяться постпозитивизмом с его акцентированием роли «теоретически» и даже «культурно-теоретически» нагруженной гипотезы в познании, отмеченный процесс явно углубился, породив усиленные диалектические искания в рамках восходящего к К. Попперу критического рационализма.

В последнее десятилетие критический рационализм приобрел на Западе большую популярность. Если до этого, в 60 — первой половине 70-х гг., его явно «опережал» «неомарксизм» (в особенности представленный франкфуртской школой), то в последние десять лет ситуация изменилась — критические рационалисты заметно теснят «адорнитов», как называют на Западе сторонников «негативной диалектики» Т. Адорно. Причина этого ясна: в ситуации, когда произошел общий поворот западного сознания от его «кризисной» формы к «стабилизационной», с характерными для этого перехода неоконсервативными и даже праворадикальными политико-идеологическими «обертонами», либерализм главных философских провозвестников критического рационализма, отчетливо выраженный также и в их способе философствования, оказался весьма привлекательным для всех, кто не хотел принимать альтернативу: или «левый» радикализм (франкфуртская школа и пр.), или неоконсерватизм, «правизна».

Не случаен и специфический интерес к критическому рационализму наиболее умеренных (если не правых) представителей европейской социал-демократии, берущих на себя роль «буфера» между левыми и правыми политическими силами, заменив в этой функции либералов.

Чем же привлек он современную правую социал-демократию, а также широкую прессу? Лишь одним — новой методологией познания окружающего мира, разработанной К. Поппером в трудах «Логика исследования», «Нищета историцизма», «Открытое общество и его враги», «Предсказания и опровержения» и др.

Свою методологию познания К. Поппер противопоставил всем предшествующим концепциям диалектики, и прежде всего идеалистической диалектике Гегеля и материалистической диалектике Маркса и Энгельса.

К. Поппера в указанных философских учениях не устраивает их способность выводить для всего общества определенные, научно обоснованные перспективы будущего — историзм. Социальная жизнь, считал он, «настолько сложна и многообразна, что только немногие или, вернее, даже никто не способен оценить глубину отдельной социальной программы для всего социума» [1]. Подобные идеи,

[1] *Popper K. R.* Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde. Stuttgart, 1975, S. 216.

претендующие на глобальное планирование жизни всего социума, по его мнению, не только ошибочны, но и крайне вредны, поскольку якобы ведут не к чему иному, как к установлению тоталитарных режимов. Нетрудно заметить, что, стремясь отвергнуть всякую возможность предвидения и планирования будущего, прикрываясь отрицанием тоталитаризма, Поппер фактически предпринимает попытку подорвать веру в действительную перспективу развития человечества.

Поппер признает, что диалектика сыграла позитивную роль: именно ею была дана надлежащая оценка значения противоречия в процессе человеческого познания. Однако, полагает он, «мы не можем утверждать, что диалектика представляет собой фундаментальную, всеобъемлющую интерпретацию мира, она является описательной теорией... Диалектика есть путь описания развития, но путь один из многих, способ, не имеющий основополагающего значения, но иногда лишь верно используемый» [1]. В своей критике диалектики за ее «претензию» на «всесторонность», «закономерность», «глобальность» Поппер приходит к выводу, что «к понятию «диалектический» мы должны относиться крайне осторожно. Вообще лучше было бы совсем не употреблять это понятие» [2].

Что же предлагает К. Поппер вместо диалектики? «Мы предлагаем,— пишет он,— более общее определение — метод проб и заблуждений» [3]. Научные теории, по его мнению, не обосновываются и не подтверждаются посредством опыта, а отбрасываются новой, кажущейся более убедительной теорией. По существу, такое «познание» отрывается от исследования реальной действительности и начинает заниматься «опровержением» абстрактных идей. Что означает этот метод для конкретной политической позиции? «Политик, принявший мой метод,— утверждает Поппер,—может не отказываться от сложившегося в его сознании ви́дения будущего общественного устройства, от мечты, что человечество однажды все же осуществит построение идеального государства, он не должен отказываться от надежды на будущее торжество, счастье и гармонию на земле. Однако он не должен строить себе глобальных планов осуществления в форме общественного устройства абсолютного счастья, поскольку

[1] Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie. Bonn-Bad-Godesberg, 1975, S. 183.
[2] Ibidem.
[3] Ibidem.

нет никаких институционных средств, чтобы сделать людей абсолютно счастливыми»[1]. На практике все это означает политику гибкого маневрирования в интересах существующего общественного строя: никаких глобальных перспектив для масс и политика «социального штопанья» — сегодня чуть «влево», завтра чуть «вправо». Не случайно марксисты, вскрывшие природу критического рационализма, называют философию Поппера «государственно-монополистическим реформизмом»[2].

Любопытно, однако, что «умеренность» К. Поппера в политике не мешала ему подчас кокетничать специфическим «революционаризмом» в области теории, сочетающимся с чертами, которые нельзя охарактеризовать иначе как теоретический волюнтаризм. Ибо что такое концепция «проб и ошибок» в области теории, кстати, давно уже отвергнутая вдумчивыми исследователями в тех областях (в частности, психологии), где она была введена? Ведь, в сущности, этих «проб» и «ошибок» в каждом данном случае может быть бесконечное число, если не задан определенный, достаточно основательно разработанный принцип, ограничивающий все эти «пробы», полагающий им строго очерченные рамки и задающий общее направление. Если же этого нет, неизбежен произвол и субъективизм, когда на место принципа встает беспринципность, совершенно случайное и ничем не мотивированное ограничение этих «проб» и «ошибок». И совсем не случайно стремление некоторых последователей Поппера вводить не только несвойственные научной теории, но вообще не находящиеся с ней в каком-либо содержательном отношении «ограничители» процесса выдвижения гипотез. Совсем не случайно и то обстоятельство, что именно в рамках «постпозитивистского» движения, начатого Поппером, возникли концепции истории развития научного знания, органично вписавшиеся в атмосферу революционаризма «нового левого» толка. А ведь именно они дали мощный толчок такому «социологическому релятивированию» научного знания, который оставляет далеко позади себя вульгарную социологию науки (как и вульгарную социологию искусства) 20— начала 30-х гг., которая так долго препятствовала развитию науковедения, искусствознания, исторического знания вообще. И крайне любопытно, что этот вульгарный социологизм и релятивизм,

[1] *Popper K. R.* Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde, S. 215.
[2] *Steigerwald R.* Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland. Frankfurt am Main, 1980, S. 265.

так часто апеллирующий к учению Поппера, начинает смыкаться со своим вчерашним противником — «неомарксизмом» франкфуртской школы. Достаточно сказать, что взгляды, например, П. Фейерабенда столь же чреваты выводами нигилистического порядка не только в отношении науки, но и культуры вообще, как и позиция вчерашнего оппонента К. Поппера — Т. Адорно. А потому никого уже не может удивить то обстоятельство, что параллельно этому процессу среди яростных «антидиалектиков»-попперианцев появляются авторы, пытающиеся предложить нечто вроде своей версии диалектики, но не диалектики вообще, а именно «негативной», так напоминающей адорновскую.

Вчерашние противоположности начинают сходиться и здесь, причем как раз в тех пунктах «диалектикообразного» мышления, которые с неизбежностью воспроизводят редукционистски-нигилистическую тенденцию буржуазного философского сознания. Факт, еще раз показывающий, насколько органически присуще буржуазному сознанию эпохи монополистического и государственно-монополистического капитализма то самое неистребимое тяготение к бездуховности, на которое обращает внимание Программа КПСС.

Раздел первый

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКИ-МИСТИЧЕСКИЕ ВЕРСИИ ДИАЛЕКТИКИ

У рассматриваемых в данном разделе концепций диалектики, которые представлены в религиозной философии и протестантской теологии XX в., общий взгляд на диалектику как на средство соотнесения божественного и человеческого, бесконечного и конечного, вечного и преходящего. И те и другие критически настроены по отношению к той классической форме идеалистической диалектики, которая была создана Гегелем. Последняя подвергается критике как со стороны предшественника экзистенциальной философии и теологии С. Кьеркегора, так и со стороны родоначальника русской философии «мистического всеединства» В. С. Соловьева.

Однако критика эта ведется немецкими и русскими мыслителями по-разному. Протестантские философы делают упор на несоизмеримости божественного и человеческого бытия, которая ставит границы мышлению и требует обратиться к вере. Подчеркивая непримиримость указанных противоположностей, они усматривают в диалектике форму выражения религиозной психологии. У русских религиозных мыслителей, о которых идет речь в этом разделе, в центре внимания — не столько религиозно-психологическая реальность, сколько проблема построения нового типа религиозно-идеалистической онтологии (учения о бытии), и диалектика выступает в качестве средства такого построения.

Вместе с тем (и это следует подчеркнуть) и те и другие религиозные философы осуществляют с разных сторон пересмотр той традиции в понимании диалектики, которая представлена в XIX в., с одной стороны, Гегелем, а с другой — основоположниками марксизма.

Глава первая

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ДИАЛЕКТИКА

(От «качественной диалектики» к диалектической теологии) (К. Ясперс — К. Барт — М. Бубер — П. Тиллих)

Во второй трети XIX в.— в период, далеко не богатый новыми явлениями в буржуазной философской мысли Европы — возникает и развивается одна тенденция, наложившая существенный отпечаток на дальнейшее развитие философии. Причем пережили свою эпоху не тогдашние кумиры — Шеллинг или Шопенгауэр. Это суждено было датскому мыслителю Сёрену Кьеркегору (Киркегард, Киркегор). При жизни его известность не простиралась дальше датских границ, и это была скорее печальная известность странного, даже полусумасшедшего человека. В нашем же столетии Кьеркегор был отнесен к современным мыслителям, ибо именно его считают основоположником экзистенциализма.

Одним из первых обратил внимание на это немецкий философ Карл Ясперс (1883—1969). В своей большой философской работе «Психология мировоззрений» он выделил в качестве отправного для себя определение Кьеркегором личности. «Человек не существует, если он не существует в качестве «единичного». Но он не может раствориться в единичном, не потеряв существования; поскольку же он просто единичный, он не является самостью» (то есть не заключает в своей единичности всеобщего) [1]. Это основное внутреннее противоречие личности («существования», «экзистенции») находит у Ясперса выражение в множественности пограничных ситуаций, каждая из которых противоречива, парадоксальна. В любой пограничной ситуации, будь то борьба или смерть, случай или вина, «заложена в качестве ее основы антиномия. Борьба и взаимная помощь, жизнь и смерть, случай и смысл, вина и искупление греха связаны друг с дру-

[1] *Jaspers K.* Psychologie der Weltanschauungen. B., 1960, S. 419—420.

гом так, что одно не существует без другого»[1]. Однако суть дела не в парадоксальных ситуациях как таковых. В коллизиях, в которые на каждом шагу попадает человек в нашу эпоху кризисов и социальных катастроф, отражается антиномическая структура самого человеческого бытия. Поэтому с желанием связано противоположное желание, с осуществлением желания — реализация нежелательного и непредвиденного, в успешном действии — сознание греховности, заброшенности, надломленности человеческого существования. Подобные противоречия человек обнаруживает всякий раз, когда он выходит за пределы конечной ситуации, пытаясь увидеть ее в целом. Итог универсальной парадоксальности пограничных ситуаций — «пафос самого себя разрушающего мышления»[2]. Таким образом, противоречие в этой трактовке выступает как синоним иррациональности.

И действительно, здесь можно с полным правом усмотреть только иррационализм. Вместе с тем само обращение к противоречию пограничной ситуации свидетельствует о том, что гносеологическим основанием этого иррационализма выступает своеобразная диалектическая постановка вопроса. Ясперс считает, что действительный — мыслящий, чувствующий, действующий — человек расположен как бы между двумя мирами. Один из них — мир голой предметности, другой — царство внутренних сил и способностей субъекта. Противоречия мысли и действительности, ценности и действия, любви и ненависти, власти и подчинения, активности и покоя, удовольствия и неудовольствия взаимосвязаны в человеке, и ни одно из них не может быть исключено из его внутренней структуры: противоположности контрастны, и постольку они взаимно пробуждают друг друга.

Гегель сказал бы, что человек должен пройти через эти противоположности для того, чтобы стать общественным человеком, т. е. приобщиться к социуму. Действительный индивид, с его точки зрения, есть всесторонне развитый субъект, приобщившийся к культуре как к «всеобщему». Но для этого он должен приобщиться и к антагонизмам общественной жизни, пройти через испытание господства и власти, искус государственной власти и богатства, без которых, по Гегелю, нет общества. Ясперс видит ту же проблему под иным углом зрения: а как реа-

---

[1] *Jaspers K.* Psychologie der Weltanschauungen, S. 256.
[2] Ibid., S. 231.

гирует человек — не как всеобщее «общественное» существо, но как «экзистенция» — на эти противоречия?

Здесь возможны три типа реакции. Первый — разрушение личности, «паралич всякого действия, и познания, и жизни» [1]. Другой — растерянное и нерешительное шатание, постоянная смена решений или смирение перед антиномиями бытия. И третий — обретение силы, «синтез» антиномии, понимаемый, однако, не как рациональное ее разрешение, а «только как живой акт, бесконечный и загадочный для живого существа, бесконечный также и для анализа, который пытается осуществить по отношению к нему созерцатель» [2].

В этой картине, развертывающейся в общем в психологическом плане, сочетаются два аспекта. Один — восходящая к Кьеркегору «качественная диалектика» [3], трактующая противоречие как взаимоотношение несоизмеримых противоположностей, не допускающее их примирения, разрешения, вообще рациональной связи. Другой — мистическая картина восхождения от противоречия к «экзистенциальной истине». Пограничная ситуация, ставящая человека «на грань бытия», по своей сущности родственна религиозному экстазу, но она ведет не к богу, а к «экзистенции», то есть к глубинному, не поддающемуся рациональному восприятию бытию самого человека.

Развитая в указанном и ряде других сочинений философская концепция Ясперса предельно иррационалистична. Но перед второй мировой войной и в ходе ее философ, отстраненный от работы в университете (он был женат на еврейке и отказался развестись с нею, чем нарушил расистские «законы»), растерявший учеников и друзей, либо эмигрировавших, либо порвавших с ним, начинает осознавать связь фашизма и иррационализма.

---

[1] *Jaspers K.* Psychologie der Weltanschauungen, S. 240.

[2] Ibid., S. 241.

[3] Под «качественной диалектикой», или «диалектикой парадокса», Кьеркегор понимал диалектику, характерную для экзистенциального мышления, то есть мышления, возникающего из самых глубин человеческой личности. Такое мышление, в отличие от спекулятивного мышления в его гегелевской трактовке, не допускает примирения противоположностей. По мнению Кьеркегора, несоизмеримость божественного (бесконечного) и человеческого (конечного) порождает «парадокс», который человек не в состоянии понять, он выступает для человеческого разума как непримиримое противоречие и есть поэтому предмет не мышления, но веры. В основе кьеркегоровского понимания диалектики лежит, таким образом, иррационалистическое убеждение в том, что бытие недоступно разуму.

Отмежевываясь от крайностей иррационализма фашизированной философии жизни, Ясперс задумывает, а вскоре после войны публикует большую работу, посвященную «философской логике». Замысел последней состоял в том, чтобы показать, что истина не дается ни рассудком (формально-логическим «сознанием вообще»), ни чувством, инстинктом или стремлением, как считает иррационализм. «Я не могу не апеллировать к чувству, инстинкту, стремлению, враждебно относясь к рассудку, ни видеть в этом темном стремлении, гордясь рассудком, только дурное отсутствие мысли... Чувство лишь тогда становится истинным, когда то, что в нем лежит, становится ясной мыслью, осмысленным деянием и зримым образом»[1].

Однако как может быть достигнута эта ясность и осмысленность? Пустота рассудка и слепота переживания — эти абстрактные моменты познания — должны уступить место конкретности и полноте философской истины. В то же время последняя не есть истина в смысле принудительного и общезначимого знания. «Ее истина, в противоположность научной правильности, которая методически общезначима в отношении к одной точке зрения, есть безусловная истина, осознавая которую возможное существование достигает исторической действительности... Речь идет о том, чтобы не только фактически мыслить и высказывать философскую истину, но и проникнуть взглядом в способы ее сообщения»[2].

Здесь два ключевых понятия: «возможное существование» и «историческая действительность». Вместе с первым мы сразу же попадаем в царство «экзистенциальных» переживаний, которые только и создают, по Ясперсу, тот особый философский настрой, который обеспечивает проникновение в глубины бытия, к «подлинному», трансцендентному бытию. Второе понятие означает уникальность всякой исторической ситуации, ее несвязанность закономерностью, «общезначимым». А следовательно, «философская истина» есть результат интуитивного углубления уникального, свободного, внутренне антиномичного (противоречивого) существования, «экзистенции» в самое себя.

В философском учении позднего Ясперса фундаментальное значение приобретает понятие «охватывающе-

---

[1] *Jaspers K.* Von der Wahrheit. München, 1958, S. 2.
[2] Karl Jaspers. Stuttgart, 1957, S. 57.

го» — понятие, восходящее к самым истокам европейской философии и впервые, насколько мы знаем, воплотившееся в связываемой с Анаксимандром фразе о первоначале, которое «все объемлет и всем правит». Можно без труда проследить его историю вплоть до кантовского понятия «идеи», откуда, по словам Ясперса, оно и было почерпнуто непосредственно [1]. «Охватывающее» — граница нашего знания. Но диалектика границы, по Ясперсу, состоит в том, что ее обнаружение означает в то же время обнаружение очертаний того, что находится за нею, а следовательно, «трансцендирование» (переход) границы. Поэтому мышление, опирающееся на понятие «охватывающего» (объемлющего), есть не движение, отражающее, воспроизводящее и т. д. некоторый объект; оно и не конструирование (конституирование) его: «объемлющее» вообще не может быть предметом, и потому его «познание» есть «извещение».

Сравним подход Ясперса с кантовским. У Канта «идея» имеет регулятивное значение, поскольку мировоззренческое (философское, «метафизическое») обобщение должно совершаться на основе принятой идеи, «как если бы» она была достоверной посылкой. Кант по-своему отражает здесь практику мировоззренческого обобщения научного знания, основанную на признании относительности, постоянной исторической ограниченности человеческого знания, за которой лежит, однако, зерно объективной истины. Рассматривая эту проблему, Ф. Энгельс писал о противоречии, состоящем в том, что «суверенность мышления осуществляется в ряде людей, мыслящих чрезвычайно несуверенно; познание, имеющее безусловное право на истину,— в ряде относительных заблуждений...»[2]. Мысль о только регулятивном применении разума — как раз есть фиксация Кантом одной стороны данного противоречия, несуверенности мышления на каждой отдельной ступени его развития, из чего в конечном счете делается вывод о непознаваемости «вещей в себе».

Что же до Ясперса, то и для него «идея» («объемлющее») выражает «вещь в себе», раскрытие которой человеческому сознанию осуществляется посредством расчленения на противоположные моменты — субъективное и объективное. «Объемлющее» предстает человеку как

---

[1] Karl Jaspers, S. 130—135.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 87.

«мир», но ведь мир — не предмет, не объективная реальность, а кантовский мир явлений. Оно предстает человеку, далее, как сознание, дух, как имманентное человеку явление. Но вопрос состоит в том, пишет Ясперс, *«самодостаточна ли эта имманентность,* или же она указывает на другое. В самом деле: человек осуществляет скачок из имманентности, а именно: от *мира к богу* и от *наличного бытия* сознательного духа к *экзистенции. Экзистенция* есть самобытие, которое соотносится с самим собою, а потому с трансценденцией, через которую оно даровано себе и на которой оно основывается» [1]. Итак, «объемлющее» — это иное выражение кантовской триады «идей чистого разума» — мира, души и бога.

На этом можно было бы остановиться: здесь у Ясперса очевидный рецидив кантовской антиномической диалектики, ведущей к агностицизму. Но сказать только это было бы недостаточно. Антиномии, которые по-своему формулирует Ясперс,— это не теоретические антиномии Канта, которые рационально и бесстрастно им «разрешаются». Это опять-таки антиномии *экзистенциальные,* то есть эмоционально напряженные и нагруженные, трагические и «разрушающие».

Ясперс немало заимствует здесь из немецкой классической диалектики. Его «философская логика» не только выходит за пределы формальной логики, но и пытается сформулировать некоторые принципы упорядоченного движения философской мысли в ее отличии от иррационалистического погружения в бытие. Формальная логика обращается к мышлению в языковой форме предложений, оставляя в стороне содержание. Подобно математике, она представляет существо своих воззрений в знаковой форме и потому может претендовать на универсальность. Однако как раз это отвлечение от содержания и формализм обусловливают ограниченность сферы применения формальной логики. По мнению Ясперса, философская логика должна быть не отвлеченной, а всеохватывающей, то есть конкретной. Она должна выделять качественно различные уровни исследования, границы каждого из них, «радикальные скачки» между ступенями и сферами познания. Наконец, «философская логика взирает на целое» [2]. Следовательно, это содержательная логика, то есть «логика истины», теория познания (истины), методология, учение о категориях, наукоучение.

[1] *Jaspers K.* Existenzphilosophie. B., 1964, S. 16—17.
[2] *Jaspers K.* Von der Wahrheit, S. 4.

Вслед за классической немецкой философией Ясперс принимает традиционное различение рассудка и разума, давая следующую типологию познавательных процессов: 1) рассудочное познание как определение данного, исчисление и механическое «деление»: рассудок — техник и, говоря высоким стилем,— демиург; 2) божественное познание — интуитивное мышление, творящее в познании свой предмет; субъект здесь — творец; 3) человеческое познание как таковое (разум) больше, чем рассудок, но меньше, чем божественное мышление. Итак, человеку присущи рассудок и разум. Рассудок — то, что в марксистской философии носит название «метафизического метода». Разум — форма выхода за его пределы и по своей природе диалектичен.

Но здесь мы подходим к центральному пункту в анализе Ясперсом диалектики разума — проблеме противоречия и его разрешения, преодоления. Анализируя закон противоречия формальной логики, философ видит в нем форму вневременного, неприменимую к развивающемуся знанию. Соответствующее ему рассудочное понятие, будучи необходимым средством мышления, не может быть его целью: оно останавливает процесс познания, лишает его открытости, поступательности, перспективы. Наоборот, противоречие представляет собою стимул и движущую силу познания, так что «прекращение противоречия было бы, правда, покоем, но также и смертью» [1]. Более того, противоречие есть специфический способ познания, раскрывающий свой «объект» не как неподвижный и завершенный факт, а как «процесс осуществления». Мышление в противоречиях и с помощью противоречия состоит в том, что «в мире духовных содержаний противоречие преодолевается таким образом, что в этом разрешении творчески выступает новая целостность... В таких движениях мысли противоречие снимается не благодаря тому, что одна сторона альтернативно отрицается в пользу другой, но в истине, которая делает противоречие, как первый план и первую ступень, прозрачным» [2]. Преодоление противоречия — всегда скачок, «пролом».

В этом абстрактном изложении противоречивости человеческого познания мы видим признание необходимости диалектики, по крайней мере, для понимания мышления и человеческой деятельности. Однако все дело в том,

[1] *Jaspers K.* Von der Wahrheit, S. 300.
[2] Ibid., S. 301.

что диалектика по-прежнему противопоставляется рациональному мышлению. Вслед за Гегелем Ясперс говорит о ней как о синониме «мистики». Это «путь мистики в мышлении», заявляет он. Однако если Гегель поднимает мистику до уровня спекулятивного мышления, осознавая ее диалектическое содержание, то Ясперс вновь низводит диалектику на уровень мистического. Она превращается в «прорыв» к трансценденции, то есть к богу, осуществляемый экзистенциальным мышлением.

Такому «прорыву» или даже «пролому» соответствует в рациональной, научной диалектике понятие качественного скачка в познании: выработка нового понятия (новой системы знания), в котором разрешено и «снято» противоречие исходной теории; применительно к объективному процессу или процессу практической деятельности это образование новой целостности на основе разрешения объективного противоречия природной или социальной реальности. Это тот случай, когда возникает новое целое как результат предшествующего развития познания или реального процесса. Для Ясперса же он остается непостижимым и таинственным скачком из области «повседневного» в сферу «трансценденции». Таким образом, сфера диалектики предельно сужается, ограничивается не только сферой философского мышления, но и сферой религиозного.

Ясперс прав, когда в абстрактной форме говорит о том, что разум есть высшая ступень человеческого познания, постигающего на этом уровне противоречия действительности, или, как он выражается, наличного (обыденного) бытия человека, его сознания и духа; он прав, говоря, что «разум привносит сюда (лучше было бы сказать — открывает! — *Авт.*) бесконечную диалектику, которая не успокаивается ни на альтернативах, ни на «как, так и», ни на «или — или», не состоит ни в примирении, ни в прекращении, но привлекает все это, и, беспокойная в своем покое, движет дальше» [1]. Он даже прав, когда, отвечая на вопрос, что же прорывается, говорит: «*Прорывается всеобщее,* всеобщее как распространенное, посредственное, как условно значимое и обусловливающее жизнь в рамках государства; как общезначимое сознания вообще; как общий закон нравственности. *Прорывается единство,* которое построило себя во в себе

[1] *Jaspers K.* Von der Wahrheit, S. 969.

замкнутой форме, единство государства, общественного учреждения, профессии и брака, всякое историческое единство порядка»[1]. Абстрактно Ясперс прав. Однако диалектика конкретна, конкретна истина.

Когда прорывается «общезначимое сознания вообще», то есть система знания? Когда прорывается «условно значимое», жесткие формы нравственности и государства, профессии и брака? Тогда, когда они исчерпали возможности своего развертывания, когда назрели разрушающие их противоречия, назрела революция. Но ведь Ясперса интересует не это. Прорыв куда и к чему — вот вопрос вопросов. Для диалектика-материалиста ответ ясен: на новый уровень развития познания, нравственности, общественного бытия вообще. Для Ясперса: из мира — к богу и от сознания — к «экзистенции».

Иными словами, и здесь диалектика, во-первых, относится только к сфере мышления и человеческой жизни, ограничиваясь к тому же актом религиозного мышления, или, в собственной религиозной терминологии, «обращения». Во-вторых, в ней сохраняется иррационалистическая трактовка скачка в познании и решении, «прорыва» к потустороннему. Наконец, она трактуется как форма индивидуального, глубоко личного и субъективного акта, который не может быть преобразован в реально значимое социальное действие. Противоречие же по сути дела сводится к «потрясению», побуждающему к совершению такого акта.

Логическим завершением религиозной экзистенциальной диалектики явилась так называемая диалектическая теология — ведущее направление европейской протестантской теологии в 20—30-х гг. нашего столетия. Движение было начато книгой швейцарского теолога Карла Барта (1886—1968) «Послание к римлянам» (1919) — обширным комментарием к соответствующей части Нового завета. Вскоре Барт вместе с группой теологов, в которую входили Э. Бруннер, Р. Бультман, Ф. Гогартен и Э. Турнайзен, создает журнал «Между временами», просуществовавший до 1933 г.

Диалектическая теология обязана своим возникновением не кабинетным догматическим спорам — она была ответом протестантских теологов на запросы времени, времени *кризиса* капиталистического общества, который явственно обнаружился в первой мировой войне и после-

[1] *Jaspers K.* Von der Wahrheit, S. 720.

военном революционном движении. Катастрофа мировой войны обнажила внутренние противоречия капитализма, отразившиеся в религиозном сознании как парадоксальное противоречие между человеком и богом. Не случайно возникновение диалектической теологии хронологически совпадает с возникновением экзистенциализма К. Ясперса и Г Марселя, а развитие шло параллельно с развитием экзистенциализма М. Хайдеггера, к которому в его «марбургские годы» (1923—1928) был лично близок Р. Бультман.

«Послание к римлянам» было своего рода протестом против попыток «либеральной теологии» второй половины XIX в. «сблизить» бога и человека, исторически и психологически достоверно для современного человека истолковав «слово божие». Ведущий тезис Барта состоял в том, что христианская вера «лишь постольку есть вера, поскольку она не требует никакой исторической и духовной действительности, но есть несказуемая божественная действительность» [1]. В результате возникает парадокс веры — человек должен верить, будучи неспособен верить, ибо психологически вера «никогда не завершена, не дана, не удостоверена... Она всегда и всегда заново есть скачок в неизвестное, в темное, в пустоту» [2]. И парадокс религиозной проповеди: «В качестве теологов мы должны говорить о боге. Но мы люди, и, как таковые, не можем говорить о боге. Следует осознать и то, и другое, долженствование и неспособность, и именно этим оказывать богу почтение» [3].

За этой иррациональной парадоксальностью религиозного отношения, вообще-то давно известной и, по существу, требующей или сознательного атеизма, или того «верю, потому что абсурдно», к которому присоединяется Барт, скрывается в диалектической теологии знамение времени. Наше время есть время кризиса общества, культуры, человека, религии. Мы стоим «между временами». «Мы не принадлежали времени, которое сегодня заканчивается. Будем ли мы принадлежать времени, которое придет? А если мы и могли бы ему принадлежать, то придет ли оно так скоро?» [4] И разве не остается в та-

---

[1] *Barth K.* Der Römerbrief. München, 1922, S. 35 (ср. S. 61).

[2] Ibid., S. 75.

[3] Anfänge der dialektischen Theologie. Bd. I. München, 1966, S. 199.

[4] Anfänge der dialektischen Theologie. Bd. II. München, 1967, S. 95.

ком случае, добавим мы, обратиться к вневременному?

Именно такое обращение подразумевает диалектическая теология. Выступая в целом единой доктриной, опирающейся на «качественную диалектику» Кьеркегора, она варьируется в учениях различных ее представителей. С точки зрения К. Барта, диалектика коренится в «отрицательном», в «критическом отрицании». Его смысл состоит в том, что между богом и человеком существует непреодолимая дистанция, знаменуемая смертностью, конечностью человека. Кальвинистская идея бесконечного величия божества, принятая Бартом, побуждает его заключить, что даже самое глубокое общение между богом и человеком (осуществляемое со стороны бога!) оставляет бога богом, а человека — прахом и пеплом; это общение — чудо и парадокс, «прорыв» божественного в человеческое. В этом состоит миссия Христа, преодолевающего эту пропасть. Иначе говоря, «критическое отрицание» диалектично: оно подразумевает также и утверждение — как «небытие всех вещей» бог оказывается их истинным бытием...

Отсюда определенные формальные отличия диалектической теологии Барта от исходной для него «качественной диалектики» Кьеркегора и экзистенциальной диалектики Ясперса. Активной стороной выступает у него божество [1]; оно, а не человек «прорывается» к своей противоположности. Поэтому Барт помещает единство, «синтез» перед тезисом и антитезисом. «Царство божие не начинается нашими движениями протеста. Оно — революция, которая существует *до* всяких революций, как и *до* всего существующего...» [2]

Это положение диалектической теологии Барта следует рассматривать в трояком плане. Во-первых, в социальном: исходя из «синтеза» как первоначального, исходного божественного состояния и утверждения, состоящего в том, что мир как он есть является творением божества («тезиса»), вытекает утверждение этого мира, а не отрицание его. «Великое отрицание», выражаемое современными движениями протеста, заявляют представители

---

[1] Отсюда ослабление интереса к «человеческому» в религиозном мышлении диалектической теологии, ярче всего сказавшееся у Ф. Гогартена: «Религиозное рассмотрение имеет смысл только тогда, когда в нем не остается ничего, кроме бога, когда исчезает все человеческое... когда прекращается человеческое действие, а начинается божественное деяние» (Anfänge der dialektischen Theologie. Bd. II, S. 104—105).

[2] Ibid., S. 20.

диалектической теологии, обусловлены отпадением мира от бога; но в этом отпадении заложено и условие и необходимость возвращения к нему. Эсхатология должна смотреть не только вперед, но и назад. Отсюда и специфическая связь диалектической теологии с «христианским социализмом» [1]. Во-вторых, это план религиозный: мир есть творение божественное, и потому, со всеми его противоречиями и негативными сторонами, во всей его вырожденности и запутанности он божествен. В-третьих, план собственно диалектический. Это, как уже говорилось, специфическая структура диалектического противоречия: от синтеза к тезису и антитезису.

Все это приводит в конечном счете Барта в «Очерке христианской догматики» (1927) к фактическому отказу от универсального противоречия, парадокса божественного и человеческого в пользу «аналогии веры», то есть умозаключения, противопоставляемого католической «аналогии сущего»: не о боге следует судить по аналогии с сущим (о творце по аналогии с сотворенным), но о человеке по аналогии с откровением божества в Священном писании [2].

В общем разделяя концепцию К. Барта, его сторонники развивают ту сторону бартовского учения, которая подводит к преобразованию диалектической теологии в теологию кризиса: убеждение, что к богу подводит кризис человека, и сама идея бога означает кризис всего человеческого, полное уничтожение человека, его отрицание. Но это означает, что фундаментальное противоречие, из которого исходит данная теология,— не только, а может быть, и не столько противоречие мира и бога, времени и вечности, но внутреннее противоречие, «кризис» посюстороннего мира и самого человека. Правда, и здесь точка зрения этих теологов довольно традиционна. Так, согласно Э. Бруннеру, основное противоречие чело-

---

[1] Э. Турнайзен видит здесь то же «диалектическое» противостояние, тот же парадокс: «Пролетарий в его нужде и бедности, в его безбожии, в его бездуховности обращает к нам, христианству, послание, говорящее, что есть нечто такое, что следует увидеть, заметить, узнать! И как раз это специфическое, существенное, центральное, что составляет смысл тысячекратно высказанного в церквах оправдания верой, весь смысл того, что содержится в слове о прощении грехов» (Anfänge der dialektischen Theologie, Bd. II, S. 238).

[2] *Balthasar H. V. von.* Analogie und Dialektik.— Divus Thomas, 22, 1944, S. 173—177. Фон Бальтазар считает, что здесь Барт вернулся к позиции, высказанной им в первом издании «Послания к римлянам».

века состоит в том, что человек, с одной стороны, тотальный грешник, а с другой — творение и образ божий. Творение — первоначало, грехопадение — противоположность этому первоначалу; «противоречие, о котором мы здесь говорим, есть совместное существование божественного творческого определения и самоопределения человека к греху... это определенное противоречие между творческим первоначалом и грехом» [1].

Таким образом, Бруннер проводит здесь идею о предопределенности внутренней противоречивости и изначальной виновности человека, которая ведет далее к утверждению о противоречивости отношения божества к человеку: бог и осуждающий судия, и осуществленный идеал человека. Поэтому и теология должна быть «диалектичной», т. е. «отражающей противоречия». В самой этой теологии рождаются противоречивые понятия о богочеловеке, свободе в рабствовании богу и т. д.

Р. Бультман со своей стороны разрешает высказанный Бартом парадокс относительно теолога, который должен, но не может говорить о боге, с помощью признания того, что мы не можем говорить о боге, не говоря о человеке. Но для этого необходимо «предварительное понимание» человека — идея, которую Бультман воспринимает от Хайдеггера. Согласно этому, человек — «историческое» существо, постоянно находящееся в конкретных жизненных ситуациях, и самоосуществляется он, выбирая самого себя как свою изначальную возможность. В религиозной терминологии это означает, что поведение конкретного человека в отношении к богу определяется свободным выбором первым одной из возможностей — блага или зла. Поэтому, рассуждает Бультман, предложение «бог милостив ко мне» диалектично не только потому, что оно дополняется противоположным («бог гневается на меня»), но постольку, поскольку я сам выбираю себя перед лицом этих возможностей [2].

Наконец, согласно Ф. Гогартену, диалектично всякое высказывание о божественном, ибо нет знания о боге без знания о человеке, а последний противоречив в своем собственном существовании. Дуализм творца и творения снимает всякую возможность связи этих сторон, запрещает любое, даже относительное их взаимодействие,— возможна лишь диалектика самого творения, а также

---

[1] *Brunner E.* Der Mensch im Widerspruch. Zürich, 1965, S. 188.
[2] *Bultmann R.* Glauben und Verstehen. Tübingen, 1933.

исторического процесса. Последний диалектичен постольку, поскольку осуществляется человеком, который посредством выбора превращает возможность в действительность и тем самым придает преходящему характер непреходящего.

Эти весьма абстрактные рассуждения Гогартена конкретизируются в его «Политической этике». Ее задача — вывести человека из того кризиса, в который он вступил в наше время, кризиса, порожденного развитием промышленности, когда «определенная группа людей, заново возникшая вследствие индустриализации, не может включиться в существующее сообщество ни в материальном, ни в духовном отношении. Эти люди оторваны хозяйственным развитием от своих корней и не смогли обрести новые корни... И в той же мере, в какой они постигают себя в этой своей обособленности, в какой они захвачены лозунгом единства пролетариата, в той же мере должно народное сообщество, которое не в состоянии включить в себя эти массы, понять, что оно зависимо в своем существовании от этого отчужденного класса» [1]. Здесь коренится, по мнению Гогартена, «основная этическая проблема современности», разрешение которой мыслится им на основе анализа соотношения государства, общества и церкви. Марксистский социализм не устраивает Гогартена, поскольку он-де считает необходимым устранение как государства, так и церкви, а буржуазный «социализм» — поскольку он не ликвидирует отчуждения как пролетария, так и самого буржуа от общества, а человека — от человека. «Нужда современного человека состоит в том, что его жизнь лишена человечности. Отношения людей друг к другу во все большей степени теряют свою человечность. Между людьми стоят вещи, отношения, анонимные силы капитала, хозяйства. И сейчас дословно значимо то, что говорит Павел в послании к ефесянам: когда мы боремся за то, чтобы вернуть нашей жизни человечность, когда мы хотим снова быть в состоянии принадлежать друг другу, то «наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего» [2].

Не правда ли, звучит «революционно»? Однако выход из этого отчуждения человека Гогартен усматривает только в союзе церкви и государства: второе защищает

---

[1] *Gogarten F.* Politische Ethik. Jena, 1932, S. 137—138.
[2] Ibid., S. 164. Цитируется Ев.: Еф., 6, 12.

человека в его гражданском существовании от уничтожающей власти зла, тогда как первая, исходя из Евангелия, обосновывает и проповедует этическую заповедь «Ты должен». «Когда церковь выводит эту истину на свет, или, правильнее, своим свидетельством освящает ее, тогда она оставляет открытым и познание зла, которое государство запрещает своим правом и своею силой, и охраняет величие государства»[1]. Более того, Гогартен нашел конкретное государство, которое может «разрешить» основную проблему современности. Это оказалось национал-социалистское государство. Гогартен стал одним из идеологов так называемого движения «немецких христиан», которые в том же 1932 г. попытались внести в учение и практику евангелической церкви фашистские принципы — антисемитизм, «фюрерство», признание истории, включая гитлеризм, «откровением божьим», исключение Ветхого завета из числа источников христианства и т. д. Против «немецких христиан», в том числе Гогартена, выступили его бывшие единомышленники. Барменский синод в 1934 г. решительно высказался против внедрения фашистских «новшеств» в вероучение протестантской церкви. Этот политический процесс положил конец и самой диалектической теологии. Тем не менее следы этих споров вокруг, казалось бы, чисто теологических проблем постоянно встречаются в современной философской, политической, теологической и историко-религиозной литературе.

Можно с полным основанием сказать, что идеи диалектической теологии так или иначе воплотились во всем течении религиозного и теологического экзистенциализма. Неразрешимые в рамках капиталистического общества социальные противоречия отражаются в нем в виде противоречия между человеком и божеством, или в виде роковых противоречий самого человеческого существования перед лицом божества. У некоторых его сторонников, например у видного французского экзистенциалиста Г. Марселя, постановка вопроса об отчужденности человека в капиталистическом обществе выливается в утверждение необходимости осознания нашей общей «причастности» богу.

Несколько иная установка встречается у теолога-иудаиста и экзистенциалиста Мартина Бубера (1878—1965). Он утверждает неразрывную связь человеческого

[1] *Gogarten F.* Politische Ethik, S. 220.

Я с другими Я, с природой и с богом, что приобретает форму антитезы «Я — Ты» или «Я — Оно». На экзистенциалистский манер она воспроизводит свойственную иррационалистической философии жизни конца XIX — начала XX в. серию антитез: природа — человек, наука — переживание, абстрактное — конкретное, внешнее — внутреннее, причинность — судьба, необходимость — свобода, бог — мир и т. д. Другими словами, каждое существо и всякая вещь может, независимо от каких бы то ни было обстоятельств, кроме экзистенциального расположения, выступать в качестве безличного «Оно» или интимного «Ты», «вещи» или другой «экзистенции». Основополагающим при этом выступает взаимоотношение человека с богом, через которое якобы следует понимать отношения между людьми, отношения людей к вещам.

Бог, по Буберу, обладает противоречивыми характеристиками. Он — «ужасная тайна», и в то же время — «самое близкое»; он охватывает все и в то же время не есть это все; он включает меня, но не есть я; он невыразим, и в то же время есть мое Ты, и т. д. ««Религиозная» ситуация человека, его наличное бытие,— пишет Бубер,— отличается своей существенной и неустранимой противоречивостью. Сущность этой противоречивости в ее неразрешимости. Тот, кто принимает тезис, а антитезис отклоняет, тот нарушает смысл ситуации. Тот, кто пытается мыслить синтез, разрушает смысл ситуации. Тот, кто стремится сделать противоречивость относительной, тот уничтожает смысл ситуации. Тот, кто хочет вынести противоборство как-то иначе, чем вместе с самой жизнью, идет против смысла ситуации. Смысл ситуации состоит в том, что она, во всей своей противоречивости переживается и только переживается, переживается снова и снова, непредвидимым, непредмыслимым, неописуемым образом» [1]. И бог в таком случае — это мистическое переживание парадоксальной раздвоенности человеческого сознания.

Перед нами «диалектическая» форма выражения религиозной психологии, нагляднейшим образом отражающая психологию социальную. Реальное отношение близких людей, их глубокая интимная связь выступает в рамках этой психологии, даже патопсихологии, связью господина и раба, причем раба, упивающегося своим рабством, и господина, который считает это естественным.

[1] *Buber M.* Werke. Bd. 1. München/Heidelberg, 1962, S. 142—143.

Отношение господина и раба, преобладающее, как известно, в ветхозаветных описаниях бога в его отношениях с людьми, и выступает «моделью» такого понимания «диалога». Если в отношениях между людьми должна господствовать любовь, считает Бубер, то в отношениях их к богу — страх, понимаемый, однако, как «врата любви».

Отсюда очевидно, что анализ Бубером противоречий человеческого существования, сводящийся к анализу религиозного сознания перед лицом божества, отражает бессилие человека перед слепыми социальными силами. Это бессилие резюмируется в сопоставлении человека с всесильным «сокровенным» богом ветхозаветной религии. И такая «диалектическая» постановка проблемы, раскрытие, пусть в весьма абстрактной и иррациональной форме, реальной противоречивости человека в антагонистическом обществе приводит к агностицизму. Бог абсолютно недоступен человеческому пониманию, это не «бог философов», но «бог Авраама, Исаака и Иакова». Он не открывается в мире, но лишь адресуется к человеку, этому сотворенному и абсолютно, рабски подчиненному существу. На вопрос же, откуда тогда он знает о боге вообще, Бубер отвечает: из своего личного опыта верующего и из общения людей, «имеющих аналогичный опыт» [1].

Дальнейшее развитие идей диалектической теологии, как мы уже отмечали, нашло выражение в так называемой теологии кризиса, своеобразном «контрагенте» диалектической теологии, отошедшей на второй план. Собственно, вначале они фактически отождествлялись. Однако, возникнув на основе кризиса капиталистического общества, в том числе кризиса религии, диалектическая теология со временем погрузилась в решение теологических задач. Ее связь с политикой оказалась достаточно внешней, хотя и существенной для судеб ее представителей. Собственно теология кризиса, развернувшаяся уже после второй мировой войны, обращается к вопросам политическим, пытаясь доказать возможность их разреше-

[1] Philosophical Interrogations. N. Y./Evanston, 1970, p. 96. Позиция Бубера в понимании бога оказалась неприемлемой даже для многих иудаистских теологов, поскольку «сокровенный бог», парадоксальный в своих отношениях к человеку, заставляет сместить религиозную проблематику в сферу исключительно субъективную (см.: Современная буржуазная философия и религия. М., 1975, с. 173—174).

ния, или, напротив, неразрешимость исходя из религиозного мировоззрения.

Крупнейший представитель теологии кризиса в США Рейнхольд Нибур (1892—1971) утверждал, что все попытки построить разумное и справедливое общество безуспешны из-за низменной и греховной сущности человека, «испорченности личной души» [1]. Он разделяет убеждение диалектической теологии в том, что человек двойствен, будучи, с одной стороны, творением, созданным по образу бога, а с другой — конечным и грешным существом. Но главный его вывод отсюда — не необходимость новой теологии, а бесперспективность социальных проектов, основанных на «социальном евангелии». В лучшем случае, считает он, есть надежда на смягчение неразрешимых в принципе противоречий, на «компромисс».

Экзистенциальную тенденцию в современной протестантской теологии продолжил Пауль Тиллих (1886—1965). И хотя он выступает как против диалектической теологии, так и против теологии кризиса, но связывает свое понимание теологии и отношения человека к другому человеку и к богу с некоторыми моментами диалектики. По его мнению, основная теологическая ситуация — это триада благости, греха и спасения; в философии этому соответствует существенная благость, экзистенциальное отчуждение и конечная озабоченность [2]. Последнее понятие, как бы воплощающее в себе разрешение противоречия двух первых, представляет не только философский аналог религиозного спасения, но и экзистенциальное истолкование религиозного опыта. Оно означает, что исходное противоречие греховного, и в то же время не чуждого божественной благости человеческого существования, для того чтобы иметь для человека жизненное значение, должно быть пережито как противоречие экзистенциальное, то есть затрагивающее самые глубины этого существования.

Мы не будем здесь останавливаться на «диалектике» трансцендентности и имманентности божества, о которой писал Тиллих. Понимая божество как парадоксальное единство этих противоположных определений, он выводит отсюда как его противоположность человеку, так и близость к нему. Важнее другой вывод — человек не есть

---

[1] *Niebuhr R.* Essays in Applied Christianity. N. Y., 1959, p. 146.

[2] *Tillich P.* The problem of theological method.— Four Existentialist theologians. Garden City, 1958, p. 242—243; *Tillich P.* Theology of Culture. N. Y., 1958, p. 270.

выражение парадокса, состоящего в том, что он абсолютно противоположен богу как конечное — бесконечному и временное — вечному (С. Кьеркегор, К. Барт), он сам противоречив, существуя «на грани» конечного и бесконечного. В свою очередь Тиллих выводит это «пограничное» положение человека из своеобразной диалектики бытия и ничто.

Естественно, что это не гегелева диалектика, выводящая из противоречия бытия и ничто понятие становления. Небытие в его противоположности бытию — источник экзистенциального страха. «Небытие угрожает бытийному самоутверждению человека относительным образом в форме судьбы, абсолютным в форме смерти. Небытие угрожает духовному самоутверждению человека относительным образом в форме пустоты, абсолютным в форме бессмысленности. Небытие угрожает моральному самоутверждению человека относительным образом в форме вины, абсолютным в форме осуждения («проклятия»). Обнаружение этой троякой угрозы — страх»[1],— страх перед смертью, перед бессмыслицей и перед осуждением. Во всех трех формах это страх экзистенциальный, то есть принадлежащий самому существованию, а не невротическое или психопатологическое состояние.

В отличие от традиционного экзистенциализма, рассматривающего страх вместе со всеми другими «экзистенциалами» как универсальную черту внутренней конституции человеческого существования, Тиллих рисует историческую картину «эпох страха». Критические ситуации человека он связывает с критическими эпохами, «периодами беспокойства», с социальными кризисами. Так, стоицизм он связывает с потрясениями эпохи эллинизма, когда впервые в европейской культуре выявляется как экзистенциальный страх, так и противоположное ему «мужество быть». В позднее средневековье к этому же привело разрушение религиозно ориентированной культуры. «Крушение абсолютизма, развитие либерализма и демократии, возникновение технической цивилизации с ее победой над всеми врагами и с ее начинающейся собственной дезинтеграцией — таковы социологические предпосылки третьего, главного периода беспокойства. В этот период доминирует беспокойство пустоты и бессмысленности»[2]. В отличие от тех периодов, когда

[1] *Tillich P.* Gesammelte Werke. Bd. XI. Stuttgart, 1969, S. 39.
[2] Ibid., S. 53.

человеку угрожали главным образом судьба и смерть, как в эпоху эллинизма и гибели Римской империи, вина и проклятие, как в позднее средневековье, теперь ему угрожает «духовное небытие».

Переходя к полярной структуре человеческого бытия, Тиллих выделяет противоречия индивидуализации и партиципации (участия). Преодолеть экзистенциальный страх (экзистенциальное беспокойство) можно, только приобщившись к той или иной стороне этого противоречия. Можно реализовать «отвагу быть частью» — смело броситься в объятия «партиципации», но тем самым потерять «самого себя» в «коллективизме». Можно реализовать «отвагу быть самим собою», но тогда нам угрожает потеря мира, его растворение в «экзистенции». Как объединить эти противоположности? Тиллих обращается в поисках разрешения указанного противоречия к религии.

Отметим с самого начала, что за своеобразной диалектикой партиципации и индивидуализации скрываются реальные противоречия антагонистического общества. В любом из обществ этого типа — рабовладельческом, феодальном, капиталистическом — индивид и социальная структура, выраженная государством, правом, церковью и т. д., находятся в очевидном и антагонистическом конфликте. Результатом конфликта может быть действительно или поглощение личности обществом, или противопоставление ее обществу. Но и в том, и в другом случае результат оказывается роковым для личности: она погибает или духовно, как личность, или физически — изолированная или даже уничтоженная как противник этого общества. Удается «прорвать» границы установившихся общественных отношений лишь личности, стремящейся осуществить вместе с прогрессивным классом социальную закономерность. Действительная гармония социального и индивидуального оказывается возможной лишь в условиях неантагонистического общественного устройства, создающего необходимые, а на определенной стадии и достаточные условия для того, чтобы развитие общества стало условием всестороннего развития всех его членов.

Тиллих же сводит всю эту сложнейшую взаимосвязь личного и общественного к основным проявлениям бытия и ничто и разрешению этого противоречия через «мужество быть». В результате он обходит диалектику партиципации и индивидуализации, состоящую в том, что бур-

жуазный индивидуализм оказывается всего лишь оборотной стороной буржуазного же тоталитаризма, растворяющего личность в «массе», того псевдоколлективизма, который отражается и в «народном государстве» фашизма, и в «коммуникации» экзистенциализма. Точнее, он видит ее проявления, как, например, сочетание в Соединенных Штатах идей «демократического конформизма» и буржуазного индивидуализма или включение крайнего индивидуализма Ницше в фашистский тоталитаризм. Но дать им реального объяснения он не может.

Окончательное «разрешение» противоречия, рождающего экзистенциальный страх, Тиллих находит в религии, а окончательный источник «мужества быть» — в боге. Правда, он знает, что попытки религии и церкви разрешить противоречия социального бытия обращением к богу кончались безрезультатно, и «спасается» обращением к парадоксальному мышлению о боге: «мужество быть коренится в боге, который проявляется, исчезая в беспокойстве сомнения» [1].

Но что это значит? Не более как «абсолютную веру» в бога, рождающуюся «на границе человеческих возможностей — она есть эта граница» [2]. Преодоление отчуждения и саморазорванности человека при переходе к абсолютной вере и означает-де возникновение «нового человека», а попросту — старого христианского верующего, только иначе описанного.

В отличие от диалектической теологии, которая, несмотря на свою теологическую ориентированность, все же пыталась составить хоть какое-то теоретическое представление о своем методе как диалектическом и даже строила определенные схемы соотношения противоположностей, Тиллих, фактически обращаясь к исследованию противоречий общественной жизни в их влиянии на религиозную жизнь, предпочитает говорить об экзистенциальном анализе религиозных символов как методе теологии и, по сути, разделяет экзистенциальную установку К. Ясперса, видевшего в философии «чтение» шифров трансценденции, то есть бога. Другая линия в развитии экзистенциальной диалектики представлена феноменологически-экзистенциальной диалектикой, начало которой положил разработкой своей экзистенциальной феноменологии М. Хайдеггер.

---

[1] *Tillich P.* Gesammelte Werke. Bd. XI, S. 54.

[2] Ibidem.

Глава вторая

ДИАЛЕКТИКА «ТЕОКОСМИЧЕСКОГО ВСЕЕДИНСТВА»

Русская идеалистическая диалектика XX в. до сих пор не была предметом специального исследования в нашей литературе [1]. А между тем в творчестве русских философов — как материалистов, так и идеалистов — проблемы диалектики занимали немалое место. Именно в полемике этих двух направлений диалектический метод играл существенную роль: вспомним, к примеру, полемику А. И. Герцена со славянофилами — А. С. Хомяковым, И. В. Киреевским и другими. Уже здесь наметились две тенденции в истолковании гегелевской диалектики: материалистическая, с одной стороны, и религиозно-идеалистическая — с другой. В последней четверти XIX в. идеалистическую диалектику разрабатывал В. С. Соловьев, идеи которого оказали сильное воздействие на русскую идеалистическую мысль XX в. [2]

Среди представителей русского идеализма XX в. значительное место проблемам диалектики отводили Л. М. Лопатин, Н. О. Лосский, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, П. А. Флоренский, Н. А. Бердяев и др. В настоящей главе мы ограничиваемся рассмотрением тех представителей русского идеализма, чьи концепции

[1] В советской литературе имеется немало работ, посвященных истории идеалистической философии в России, в том числе исследования А. И. Новикова, И. П. Чуевой, В. А. Кувакина, А. Ф. Лосева, В. Е. Доли, З. А. Каменского, В. П. Шкуринова, Е. Б. Рашковского, В. В. Спирова и др. Однако, насколько нам известно, проблемы русской идеалистической диалектики специально не изучались, за исключением раздела книги В. А. Кувакина, где критически рассмотрена антиномическая диалектика С. Н. Булгакова (см.: *Кувакин В. А.* Религиозная философия в России. М., 1980, с. 205—210).

[2] Как отмечал С. Н. Булгаков, «истинным духовным отцом русского идеализма, дело которого приходится продолжать и развивать теперешнему философскому поколению, является Владимир Соловьев» (*Булгаков С. Н.* Вопросы философии и психологии в 1904 году.— Вопросы жизни, 1905, № 2, с. 304).

диалектики являются наиболее разработанными и в то же время остаются в рамках собственно философии. Сюда относятся прежде всего Л. М. Лопатин, Н. О. Лосский и С. Л. Франк. «Антиномическая диалектика» С. Н. Булгакова и П. А. Флоренского включена уже в богословский контекст, а потому требует специального рассмотрения. Что же касается создателей «экзистенциальной» диалектики и диалектики «парадоксальной» — Н. А. Бердяева и Л. Шестова, то в их сочинениях (особенно позднейшего периода) ослаблен элемент логико-теоретического обоснования утверждаемых ими положений. К тому же философии Бердяева и Шестова, надо сказать, в отечественной литературе уделялось больше внимания, чем рассматриваемым здесь авторам, а в одном небольшом исследовании трудно было бы сколько-нибудь обстоятельно представить различные подходы к проблеме диалектики в русском идеализме XX в.

Своеобразие русского идеализма XX в. в немалой степени обусловлено тем, что он развивался как в русле отечественных традиций (что касается идеализма, то здесь известное влияние оказывало и православное богословие), так и под влиянием философии западноевропейской. Например, Л. М. Лопатин опирается, с одной стороны, на философию всеединства В. С. Соловьева, а с другой — пытается под влиянием немецкого философа Г. Лотце возродить монадологию Лейбница и под ее воздействием строит свой «динамический спиритуализм». Н. О. Лосский сочетает в своем «идеал-реализме» традиции русской религиозно-идеалистической мысли с популярными в первой четверти XX в. на Западе имманентной философией, особенно В. Шуппе и И. Ремке, а также интуитивизмом А. Бергсона. Наконец, С. Л. Франк обосновывает свой вариант «философии всеединства» с помощью идей неокантианцев, феноменологии Гуссерля и опять-таки философии жизни в ее бергсоновском варианте. В своих работах, написанных в 30—40-х гг. в эмиграции, Лосский и Франк нередко апеллируют также к учениям представителей религиозного экзистенциализма, чьи идеи и умонастроения были во многом предвосхищены в русской религиозной философии XX в.— у Бердяева, Шестова и др. К ним поэтому вполне может быть отнесена та критическая оценка, которая дана аналогичным течениям на Западе выше [1].

[1] См. гл. 1 данного раздела.

При всей чуткости к изменениям, происходившим в буржуазной философии на Западе, особенно в Германии, русская буржуазная мысль существенно перерабатывала западные учения, давая им специфическое истолкование, обусловленное социальным и духовным развитием русского общества. Так, в русском идеализме XX в. получила широкое отражение популярная в Европе на рубеже веков философия жизни (влияние ее, впрочем, нарастало в первой трети нашего века), но «жизнь» при этом трактовалась русскими мыслителями не с биологически-натуралистической, а с «теокосмической» и культурно-исторической точки зрения, более близкой к В. Дильтею, чем к Ф. Ницше. В результате открывалась возможность критики нигилизма и защиты идеального измерения человеческого существования, хотя, конечно, эта критика носила ограниченный характер, поскольку религиозно-идеалистическая философия не может составить реального противовеса нигилистически-кризисным умонастроениям буржуазного общества. Сама религиозная философия является выражением данного кризиса и способствует его углублению. Это и имел в виду В. И. Ленин, когда резко критиковал русскую религиозную философию в статье «Наши упразднители»: «Не случайно, но в силу *необходимости* вся наша реакция вообще, либеральная (веховская, кадетская) реакция в частности, «бросились» на религию... *Веховцы* помогают передовой буржуазии обзавестись новейшей идейной палкой, духовной палкой» [1].

1. ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС КАК ОТНОШЕНИЕ МЫСЛИ К ДАННОСТИ («учение динамического спиритуализма») (Л. М. Лопатин)

Идеалистическая философия Л. М. Лопатина (1855—1920) — «динамический спиритуализм» — формировалась, как уже отмечалось, под значительным влиянием лейбницианской философии, возрожденной в XIX в. Г. Лотце. Вместе с тем надо иметь в виду, что у Лопатина, как и всех представителей русского идеализма, начиная с В. С. Соловьева, решение гносеологических вопросов ставилось в зависимость от понимания бытия, то есть от онтологии. Понимание бытия как конкретно сущего сыграло решающую роль и в его трактовке диалектики:

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 20, с. 129.

вслед за В. С. Соловьевым он не признавал гегелевской «отвлеченной идеи»[1] и не принимал поэтому той формы, какую получила у Гегеля диалектика. На место «исходной клеточки» гегелевского диалектического процесса — понятия «чистого бытия» — Лопатин, как и Соловьев, ставит понятие сущего[2].

Но значение диалектики Лопатин при этом не отвергает, считая ее необходимым моментом философского мышления. «Диалектическое мышление,— пишет он,— несомненно существовало и раньше Гегеля, без него философия вполне никогда не обходилась; но Гегель оказал великую услугу тем, что сознательно и твердо провозгласил его подлинным источником философской истины»[3]. Задача диалектики, по Лопатину, состоит в необходимости указать возможность перехода от единого к многому. «Философия утверждает реальность безусловного; но она утверждает также и реальность конечного мира. Отказавшись от какой-нибудь из этих истин, она одинаково уничтожает действительность... Но как возможен переход от одного понятия к другому? Без сомнения, это один из самых трудных вопросов во всей метафизике...»[4].

Попытки вывести многое из единого хорошо известны со времен античности. Трудность такого перехода была выявлена элеатами, утверждавшими, что множественность нельзя мыслить без противоречия. Над связью единого и многого размышлял Платон в своих диалогах, особенно в «Софисте» и «Парменида», где даны классические образцы диалектики. Однако, согласно Лопатину, греческая философия не смогла все же возвыситься над метафизическим дуализмом, чтобы объяснить существование единого и многого исходя из одного начала. Лопатин имеет в виду тот действительный факт, что в антич-

---

[1] См. об этом: *Асмус В. Ф.* Теоретическая философия Соловьева (из неопубликованных материалов).— Философские науки, 1982, № 2, с. 144.

[2] Сущее, согласно Лопатину, есть самостоятельное начало, субстанция, то, что не может быть предикатом чего-то другого. Этим оно отличается от понятия «отвлеченного бытия». Различение «сущего» и «бытия» проводилось В. С. Соловьевым. Философия Лопатина в целом несет на себе следы влияния соловьевских идей. Однако при этом Лопатин акцентировал момент плюрализма, известной самостоятельности индивидуального начала, что особенно характерно для его этики, которую можно назвать персоналистской.

[3] *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. М., 1911, ч. 1, с. 351.

[4] Там же, с. 402.

ных философских учениях — у Платона, Аристотеля, Плотина, Прокла — наряду с принципом единого (или блага) допускается второе начало — материя, или беспредельное. Монистическая философия, как он ее понимает, не должна мириться с подобным дуализмом, и помочь ей тут может именно диалектика.

Дать решение проблемы единого и многого, исходя из монистического принципа, стремились, согласно Лопатину, и представители немецкого идеализма — Фихте, Шеллинг, Гегель. Однако их попытки не увенчались успехом, и причина этого — в отвлеченном характере немецкого идеализма. Вот основной упрек Лопатина Гегелю: «Как в самом первом моменте развития абсолютной идеи, так и в самом последнем его моменте, ее одинаково преследует характер отвлеченности, можно сказать, беспредметности: она только связная сумма абстрактных законов вещей, логически предшествующая вещам и условливающая их; она — совокупность чистых возможностей всего действительного, но еще не сама действительность»[1]. Абсолютная идея Гегеля безжизненна и абстрактна потому, что она не есть подлинный субъект, хотя Гегель и подчеркивает ее субъект-объектный характер, стремясь отличить ее от формально-общего понятия. Иначе говоря, идея Гегеля — не сущее, а только бытие (не субстанция, а акциденция). Идея Гегеля, его бог, говорит Лопатин, «бездушен и пуст, это не существо, а лишь общее понятие о всякой существенности, предшествующее всему отдельному и обособленному; это отвлечение от всего данного — чистая абстракция»[2].

Критика Гегеля дается здесь с позиций неолейбницианства, исходящего из понятия сущего, субстанции, монады как ни к чему не сводимого и ни из чего не выводимого самобытия. В силу отвлеченного характера гегелевского идеализма абсолютная идея (то есть бог), как подчеркивает Лопатин, выступает лишь в качестве совокупности «чистых возможностей», которая находит свое воплощение в ходе развертывания общемирового процесса — природного и исторического. В результате происходит характерная для гегелевской системы неоднозначность, из-за которой ее постигла странная судьба: последователи Гегеля раскололись на два несовместимых лагеря — материалистический и теологический. В

[1] *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии, ч. 1, с. 358.
[2] Там же.

чем же видит Лопатин источник такой неоднозначности? «С одной стороны, все существующее растворяется в абсолютном, как его мимолетное явление, в нем и только в нем получающее свою реальность и законы своего бытия; с другой стороны, признается, что абсолютное всецело поглощено миром, что оно лишь в нем становится живою действительностью... И оба взгляда существуют рядом, несмотря на явное противоречие между ними»[1]. Те ученики Гегеля, которые сделали акцент на понятии абсолютного, истолковали Гегеля как теолога, что, согласно Лопатину, искажало реальное содержание гегелевского учения. Те же, кто настаивал на другой стороне гегелевского панлогизма — на реальности посюстороннего мира и особенно истории,— пришли к материализму, что также в корне извратило гегелевское миросозерцание.

Конечно, Гегель действительно далек от материализма. Однако его философия и в самом деле давала возможность перейти к материализму, поскольку гегелевский пантеизм позволял рассматривать природную и историческую реальность, как нечто самодовлеющее, существующее в силу собственной своей закономерности, без всякой связи с трансцендентным началом. Именно эта особенность гегелевской системы и представляется Лопатину, противнику материализма, ее слабым местом. Как философия Гегеля, так и материалистические выводы из нее критикуются им с точки зрения сознательно утверждаемого *теизма:* диалектика Гегеля неприемлема именно потому, что ее создатель имеет превратное представление о соотношении между абсолютом и миром как о соотношении потенциального и актуального. Этот тезис — центральный в критике Лопатиным немецкого идеализма вообще. Хотя для Гегеля воплощение идеи в природу есть ее отчуждение, все-таки, с его точки зрения, это необходимый момент в развитии идеи, ибо иначе она не может получить бытия-для-себя, то есть завершить себя полностью, актуализироваться. Пройдя стадию природного бытия, идея становится сознательным разумом в человеке; вся мировая история есть путь к этому самосознанию идеи, и он завершается в философии, которая в ее высшем достижении, а именно гегелевской системе, есть сама себя мыслящая идея, сам себя познающий бог.

---

[1] *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии, ч. 1, с. 362.

Этот ход мысли немецкого философа, по Лопатину, свидетельствует о том, что бог у него неотделим от мира, что он и мир вместе составляют единое целое, каким бог вне мира и без мира не может быть. Таков *пантеистический* дух системы Гегеля. «...Было бы вполне превратным пониманием приписать ей (гегелевской идее.— *Авт.*) независимое, трансцендентное миру бытие: в ней очень мало сходства с идеями Платона. Абсолютная идея Гегеля — только *мысль,* только отвлечение разума; бытие для себя она получает лишь в человеческом сознании, которое ее мыслит... Бог лишь в человеке является абсолютным духом. Помимо человека, он погружен в тьме природного бытия, а рассматриваемый и вне природы, он только возможность всяких существований без собственной реальности, абстрактный закон мирового процесса, отвлеченный от самого процесса»[1]. И далее: для Гегеля «абсолютное — только отвлечение рассудка, вселенная — призрак, выросший из призрака, странная игра абстрактного понятия с самим собою»[2].

Гегелевскому пониманию идеи Лопатин, как видно из приведенного отрывка, противопоставляет платоновское, а источник панлогизма Гегеля, его стремления вывести весь реальный мир из понятия усматривает в его пантеизме.

Показательна также интерпретация Лопатиным исходного пункта гегелевской системы и специфики гегелевской диалектики, в которой он видит трансформированные принципы наукоучения Фихте. Рассматривая исходную клеточку гегелевской системы — чистое бытие, тождественное чистому ничто, Лопатин замечает: «Если тождество бытия и небытия получает смысл лишь в том случае, когда мы их рассматриваем как определения некоторого субстрата, именно разума, который их мыслит,— начало логики Гегеля весьма сближается с исходною точкою наукословия Фихте: и там, и здесь субъект мышления есть в то же время и подлинный объект его. Но нельзя не видеть и различия между ними, которое говорит, однако, не в пользу Гегеля. Фихте ясно сознавал и решительно провозглашал то, от чего он отправлялся; Гегель, напротив, старался по возможности скрыть настоящий путь своего анализа. С этим связан другой недостаток его диалектики: быстрая и прихотливая смена

[1] *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии, ч. 1, с. 360—361.

[2] Там же, с. 361—362.

истинных объектов раскрываемых определений»[1]. Действительно, устранив трансцендентальное Я фихтевской диалектики, в которой еще можно было соотнести отдельные шаги диалектического процесса с некоторыми реалиями жизни сознания, Гегель тем самым, желая преодолеть фихтевский субъективизм и психологизм, устраняет и последние следы реализма из своего рассуждения. Противоположности, на которые распадается определенное понятие и которые затем синтезируются в новое единство, давая тем самым высшую категорию, предстают у него как определения абстрактного разума; отсюда произвольность целого ряда логических переходов, скрываемая самой спецификой исходного принципа, отсутствием возможности опираться на такую реальность, которая может быть удостоверена другими людьми — удостоверена либо субъективно-психологически (как это часто было у Фихте), либо объективно-логически, с помощью логических законов, как это можно видеть у Аристотеля, Лейбница, Лотце и др.

Эту произвольность гегелевских построений значительно раньше Лопатина критиковал К. Маркс. «Так как безличный разум,— писал он в «Нищете философии»,— не имеет вне себя ни почвы, на которую он мог бы поставить себя, ни объекта, которому он мог бы себя противопоставить, ни субъекта, с которым он мог бы сочетаться, то он поневоле должен кувыркаться, ставя самого себя, противополагая себя самому же себе и сочетаясь с самим собой...»[2] Маркс, однако, критикует идеалистическую диалектику Гегеля с последовательно материалистических позиций, в отличие от Лопатина, который противопоставляет ему как мыслителю пантеистической ориентации метафизику, построенную на базе теизма. В этом — принципиальное различие марксистской и лопатинской критики Гегеля.

В чем видит Лопатин главный порок гегелевской диалектики? Именно в отвлеченности, абстрактности понятий, из которых исходит философ и которые только по видимости «переходят» одно в другое. В действительности, говорит Лопатин, *«не понятия сами движутся, а мысль движется между ними...* Переход оказывается свойством не понятий, как таковых, но... мышления философа...»[3]. Желание Гегеля скрыть это обстоятельство

[1] *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии, ч. 1, с. 377.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4, с. 130.
[3] *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии, ч. 1, с. 378.

зачастую и порождает произвольность и фантастичность его построений, некоторую их эфемерность, возникающую от быстрой и прихотливой смены «истинных объектов раскрываемых определений» [1].

Так, например, Лопатин показывает неубедительность первого же шага гегелевской диалектики, состоящего в отождествлении бытия и ничто, на том основании, что они не имеют никакого содержательного различия, поскольку оба совершенно абстрактны и лишены всяких определений. Одинаковая неопределенность этих понятий, резонно отмечает Лопатин, «не исключает их формального различия, как утверждения и отрицания (что признавал и сам Гегель), и поэтому она может рассматриваться только как их общий родовой признак. А это значит, что мы вместо диалектического движения понятий одного в другое просто получим два видовых понятия (чистое бытие и чистое ничто), обобщенные в родовом — чистая *неопределенность*» [2].

Отвергая, таким образом, гегелевское исходное начало, Лопатин противопоставляет Гегелю и вообще немецкому идеализму античный платонизм, полагавший в качестве первоначала другое понятие — единого. И в самом деле, Плотин, Прокл, Порфирий рассматривали единое как то, что предшествует всякому бытию и всякой действительности. На первый взгляд может показаться, говорит Лопатин, что неоплатоники начинают с того же, что и Гегель. «На деле различие огромное: в них (в учениях неоплатоников.— *Авт.*) бытие и небытие только предикаты, прилагаемые мыслию к тому, что предшествует всякой мысли, что есть абсолютный субъект всех определений и абсолютный источник всякой действительности» [3]. Тут действительно имеет место различие: единое неоплатоников выше всякого бытия, а потому и «раньше» его. У Гегеля же, напротив, начало философской системы составляют бытие и небытие, то есть всего лишь предикаты.

Однако вслед за Соловьевым Лопатин интерпретирует античный платонизм не совсем адекватно. Тут как раз сказывается общая зависимость их от той самой традиции нового времени, которую они хотят преодолеть. И в самом деле, вот как поясняет Лопатин, что такое единое неоплатоников: «В них (в учениях неоплатоников.—

[1] *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии, ч. 1, с. 377.
[2] Там же, с. 376—377.
[3] Там же, с. 376.

Авт.) абсолютное признается за полноту всякой реальности, но реальности еще не раскрытой, в которой ничто еще не определилось; про абсолютное, так понятое, нельзя утверждать, что оно существует,— оно выше бытия, потому что в нем ничего еще не *дано*; но нельзя сказать и просто, что его нет, потому что в нем корень всякой жизни»[1]. Лопатин прав, говоря, что абсолютное у неоплатоников выше всякого бытия, а потому по отношению к нему нельзя применить даже определение «существование»; однако он неправ, когда трактует единое как реальность еще не раскрытую, в которой ничто еще не определилось. Такая трактовка предполагает, что раскрытие единого, то есть, иначе говоря, порождение им мира как другого, чем оно само, так сказать, довершает единое, дополняет его до целого. В действительности же единое неоплатоников *абсолютно самодостаточно* и представляет собой сверхбытие и сверхреальность.

Лопатин не замечает, как его способ выражения невольно оказывается в зависимости от той самой традиции немецкого идеализма, которую он критикует: ведь только по отношению к незавершенному бытию можно сказать, что оно «еще не раскрылось» или «еще не определилось». Что же касается единого в античном неоплатонизме, то оно есть чистая актуальность, в нем нет ничего потенциального, а значит, и «незавершенного».

Обратим внимание еще на одну примечательную оговорку Лопатина: в едином самом по себе «еще ничего не определилось», пока оно не раскрыло себя в другом. Но Плотин рассуждает совсем не так: единое как раз и есть начало всякого *определения,* вообще всякого *предела* и *границы*, а потому неопределенное по существу своему противоположно единому и есть материя. Лопатин говорит о неоплатониках на том языке, который возник в новое время и является общим для Николая Кузанского, Джордано Бруно, Спинозы, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Для всех них определенное (предел), ограниченное (граница) производно от беспредельного, безграничного, бесконечного, а потому есть нечто низшее, отнесено в мир «конечных вещей». Лопатин принимает этот новый язык, и этим определяется характер его диалектики. «...Все конечное,— пишет он,— предполагает *границу, предел*,— предполагает, потому что граница должна быть уже дана, чтобы конечное явилось ко-

[1] *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии, ч. 1, с. 376.

нечным. Но таким образом *осуществленное ограничение есть условие конечности*, следовательно, ничто конечное не безусловно; само понятие конечного бытия уничтожает возможность его безусловности. Это настолько очевидно, что в философии *абсолютное* и *бесконечное, относительное* и *конечное* обыкновенно рассматриваются как вполне тождественные выражения»[1]. Но это само собой разумеется только после того, как Николай Кузанский отождествил противоположности — единое и бесконечное. У неоплатоников же, к которым обращается Лопатин, дело обстоит иначе: единое есть начало конечности, подобно тому как единица — начало всякого числа; поэтому можно было бы сказать, что единое в сущности своей есть самое наиконечнейшее, ибо то, что является принципом, началом чего-нибудь, обладает природой того, чего оно — начало, в наивысшей мере. И действительно, поскольку единое есть исток и цель всего сущего, а цель (греческое «телос») есть в то же время и конец, то единое воплощает в себе высший «конец», высшую «границу». Для греческого мышления то, что имеет границу, что определено, всегда выше неопределенного; все ограниченное причастно форме, оно актуализовано, беспредельное же есть голая потенциальность, материя.

И Соловьев и Лопатин видят главное отличие античного неоплатонизма от немецкого идеализма в том, что неоплатонизм исходит, говоря языком Соловьева, из сущего, а не из бытия, из некоторого реального существа, а не из отвлеченной мысли, которая с самого начала абстрагирована от мыслящего. Но это отличие в действительности вторично, оно проистекает из другого, а именно из понимания исходного и высшего начала как *единого, а не как беспредельного (бесконечного)*. Согласно логике неоплатонизма, основной признак всего сущего (в отличие от небытия, материи) — это причастность его единому, единству. Поэтому не будь единого, не было бы и никакого сущего. Значит, не сущее, а единое есть начало и первоисток всего остального.

Заблуждение и ошибка Лопатина коренится в том, что он, в сущности, отождествил единое неоплатоников с бесконечной субстанцией Спинозы. «Абсолютное,— пишет Лопатин,— само себя утверждает в бытии; оно есть *causa sui* (причина самого себя), как говорил Спиноза;

---

[1] *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии, ч. 1, с. 151.

оно ничем извне не определяется, поэтому оно *бесконечно*»[1]. Тут с самого начала совсем чуждый античному мышлению подход к имеющему предел, границу, определение как к ограниченному извне, то есть, иначе говоря, ограниченному материей, пространством. Но материя[2] по самому существу своему — как беспредельное, как текучесть и неопределенность — не может ничего ограничивать. Таков подход к понятию границы и определения у Платона, пифагорейцев, Аристотеля, Порфирия, Прокла.

Согласно всем этим античным философам, подлинное определение никогда не может происходить извне: ограничивает всегда то, что в предмете от единого, а не от материи, то есть то, что в нем «изнутри» (если употребить это характерное уже для нового времени различие «внешнего» и «внутреннего»). Определяя абсолютное как бесконечное, Спиноза, а за ним и Лопатин должны либо отвергнуть античное определение его как единого и отождествить его с материей — путь, по которому пошел материализм, либо же отвергнуть логический закон тождества, признав верховным принципом логики совпадение противоположностей, как это сделали Николай Кузанский, а затем Гегель, и тем самым отождествить единое с бесконечным. Этот второй путь — *в сущности, путь пантеистический*, и его избрали Соловьев и Лопатин. При этом они, однако, отождествляют единое — бесконечное с некоторым существом, субъектом всякого бытия, стремясь — не вполне последовательно — истолковать теистически, а не пантеистически найденный ими исходный принцип.

Лопатин следующим образом подытоживает свою критику немецкой идеалистической философии: «В немецком идеализме слияние бога и мира выражено резче и определеннее, чем у Спинозы. Спиноза колеблется между двумя воззрениями. Про его философию справедливо замечают, что она есть акосмизм, но не совсем неправы и те, которые считают его миросозерцание атеизмом. Немецкая философия, несомненно, более склоняется к последнему. Безусловное в ней лишено самобытности как таковое; его реальность, как бесконечного и вечного, отрицается; мировой процесс признается за *всю* действительность божественной жизни»[3].

[1] *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии, ч. 1, с. 151.
[2] В том смысле, в каком она трактуется у Платона и Аристотеля.
[3] *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии, ч. 1, с. 336.

Как же представляет себе Лопатин положительные задачи философии, в чем состоит предлагаемый им путь преодоления гегелевского панлогизма? Какой мыслит он роль диалектики в своей философии и каковы особенности его диалектики?

Необходимость диалектики, согласно Лопатину, коренится в односторонности конечного человеческого рассудка, который не в состоянии с помощью своих понятий охватить все богатство и многообразие действительности, не способен схватить в своих определениях признаки живого и беспрерывно изменяющегося сущего, которые, будучи взяты в их отдельности, противоречат друг другу. «...Естественная диалектика разума коренится в многосмысленности и многосторонности существующего, в множественности и разнообразии отношений, которые оно в себе обнимает; в общем она представляет отрицание конечности определений ради бесконечного содержания, к которому они прилагаются» [1].

Такое понимание диалектики основано у Лопатина на различении логического процесса мышления и внелогического характера действительности, которую он сознательно называет *иррациональной*, для того чтобы подчеркнуть ее отличие от отвлеченного мышления и тем самым — неприемлемость положения о тождестве мышления и бытия, на котором настаивал Гегель. Гегелевская диалектика изображает становление всего сущего в процессе отношения *мысли к самой себе*. С точки же зрения Лопатина, она должна раскрывать процесс мышления как отношения мысли к чему-то другому, чем сама мысль. «...Диалектический процесс,— пишет Лопатин,— предполагает, как свое необходимое условие, отношение мысли к чему-нибудь ей данному, которое она стремится вместить в себе, к чему-нибудь, что существует независимо от нее и прежде нее. Без этого он не имел бы ни точки отправления, ни необходимого для его осуществления материала» [2].

Он подчеркивает, что мышление есть только отношение, «сосредоточение разума на отличительных чертах реального, усмотрение в нем его свойств и признаков» [3]; разум всегда мыслит что-нибудь о чем-нибудь, и потому мышление всегда предполагает некоторое созерцание, поскольку данность, к которой должна быть отне-

[1] *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии, ч. 1, с. 366.
[2] Там же.
[3] Там же, с. 367.

сена мысль, невозможно получить иначе чем через созерцание.

Однако хотя в рассуждении Лопатина мы можем заметить возвращение к кантовскому пониманию мышления как только опосредования (ибо отношение — это опосредование), в силу чего познание не может быть осуществлено одним только мышлением и требует созерцания, но в понимании самого созерцания он от Канта сильно отличается. Дело в том, что, подобно Соловьеву, Лопатин признает возможным не только чувственное созерцание, какое единственно допускал Кант, но и созерцание сверхчувственное. А поэтому его учение, признающее не только чувственную, но и сверхчувственную реальность, и представляет собой *спиритуализм.*

Действительность, по Лопатину, иррациональна в двух отношениях: во-первых, она бесконечно разностороння, тогда как рассудок односторонен; во-вторых, она динамична, то есть несет в себе начало *силы.* «На первом условии зиждется неизбежность диалектики *субъективной*, на втором — возможность объективных диалектических построений, насколько, по крайней мере, динамическую природу вещей можно воспроизвести в адекватных ей отвлеченных понятиях» [1].

Выделяя диалектику субъективную и объективную, диалектику познания и диалектику самого бытия, Лопатин подчеркивает необходимость различать *мышление как отношение* от той *данности*, которая с его помощью познается. Субъективная диалектика, или диалектика процесса познания, имеет своим источником ограниченность нашего разума: «...понятие никогда не покрывает действительности, потому что оно всегда есть продукт отвлечения. Мысль, осознавшая в себе это свойство или этот недостаток, тем самым приобретает диалектический характер...» [2] Этот диалектический характер мышления обнаруживается как в построении отдельных философских систем, так и в истории человеческой мысли в целом, то есть в истории философии. Более того, диалектика может быть обнаружена во всех сферах творчества.

«Все, что движется и раскрывает свои силы, все, чему присуща деятельность, следовательно, все, чему мы можем приписать *действительность* с истинным правом на

---

[1] *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии, ч. 1, с. 397.
[2] Там же, с. 352.

то, проходит через ряд состояний или моментов бытия, которые исключают друг друга, но в то же время взаимно дополняются и один из другого неизбежно вытекают. Такой процесс уже *объективного, действительного* развития мы также познаем *диалектически*, мысленно переходя от одного момента к другому, совершая этот переход с *логическою необходимостью*, если то, что развивается, в самом деле познано нами в его подлинной сути...»[1] Характерно, что объективный диалектический процесс и диалектика субъективная, по существу, мало отличаются друг от друга: в самом деле, и там и здесь мы видим переход от одного момента к другому, противоположному; и там и здесь противоположности дополняют друг друга до целого. Только в случае субъективной диалектики наша мысль, говорит Лопатин, вовсе не соответствует изменениям и развитию предмета самого по себе, а в случае диалектики объективной те же изменения происходят в самом предмете, безотносительно к нашему мышлению. *«Субъективный диалектический процесс выражает чисто-внутреннюю деятельность мысли, направляющейся от понимания абстрактного к пониманию всеобъемлющему и целостному. Объективный* диалектический процесс есть логическое повторение того постепенного развития, которое совершается в самой познаваемой действительности, независимо от актов нашей познавательной силы. Это развитие можно назвать *органическим* в широком и отвлеченном смысле этого слова; итак, *объективный диалектический процесс есть умственное воспроизведение органического развития в действительном мире»*[2].

Получается, таким образом, что и субъективная диалектика, и диалектика объективная есть процесс, происходящий в нашем уме. Кроме того, и по форме этот процесс одинаков: от абстрактных односторонностей мысль переходит к их единству. Различие между ними только в том, что субъективная диалектика ничего реального не воспроизводит и есть внутренняя деятельность самой мысли, а диалектика объективная есть воспроизведение в познании органического развития самого мирового процесса[3].

---

[1] *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии, ч. 1, с. 355.

[2] Там же, с. 356.

[3] Различение субъективной и объективной диалектики было проведено у Лопатина не без влияния Шеллинга. Называя объективную диалектику органическим разумом, он не случайно отмечает: «На-

Но в таком случае налицо очевидное противоречие в построении Лопатина: если действительность иррациональна, то как возможно адекватное воспроизведение ее с помощью разума, поскольку, как утверждает сам философ, объективная диалектика есть умственное воспроизведение развития в действительном мире. Или, что то же самое, если понятие всегда рассудочно-односторонне, то с помощью каких средств осуществляется объективный диалектический процесс? Пытаясь эти трудности преодолеть, Лопатин ищет способ разъяснить понятие «иррациональности», указывая, что действительность иррациональна лишь в том смысле, что ее действия не подлежат априорному построению, а потому не является *противоразумной*, то есть абсолютно случайной.

Для определения характера логики, которой подчиняется иррациональная действительность, вводится понятие «творческой причинности», отличной от «причинности логической». Необходимость реальную, в отличие от необходимости нашего мышления, Лопатин называет творческой, подчеркивая тем самым ее самостоятельность по отношению к логике отвлеченного мышления, а, с другой стороны, зависимость ее от творчества абсолютного начала. Творческая необходимость, поясняет он, «раскрывается *не против* законов отвлеченного разума и *не вне их,* а *сообразно с ними*; но ее действительное содержание так же различается от законов, выражающих простые возможности реальных явлений, как художественное произведение, воплощающее бесконечную идею в конкретных и живых образах, отличается от абстрактной формулы, посредством которой ту же самую идею хотят высказать в резко разграниченных отвлеченных понятиях. Пускай такая формула очень близко и точно выражает истинное и многостороннее понимание произведения; все же из нее никакими усилиями ума нельзя вывести и a priori построить жизненную полноту художественного содержания, которое вылилось в творческом процессе. В этом заключается иррациональность всякого творчества. Но одна и та же идея дает себя знать и в разнообразных картинах творческой фантазии, и в абстрактной мысли,— в этом единство ирра-

---

турфилософия Шеллинга... строже выдерживает характер органического, то есть объективного диалектического построения, несмотря на поражающую парадоксальность ее отдельных гипотез» (там же, с. 387).

ционального и рационального,— единство, не исключающее, однако, их относительной противоположности»[1].

В сущности, здесь уже дан ответ и на вопрос, какими средствами мы располагаем для целостного постижения реальности: то, что не может быть схвачено с помощью мысли, постигается с помощью художественного образа. Понятие абстрактно и мертво, а образ является конкретным и живым. Соответственно органическая диалектика, или творческая необходимость, в отличие от необходимости логической, сродни именно художественному творчеству.

Но это означает, что способность воображения, которое является инструментом художественного творчества, Лопатин ставит выше способности логического мышления, выше разума. Правда, способность воображения называется особым термином: «творческий разум». Но по тому, как описывается эта способность, нетрудно видеть, что речь идет именно о деятельности воображения, как ее понимали немецкие идеалисты, в особенности Фихте и Шеллинг. Логический разум получает у Лопатина имя рассудка, а способность, которая стоит на грани между сознанием и бессознательным и которая в наибольшей мере близка к иррациональной природе самой реальности, получает имя творческого разума. «Рассудок или разум логический только дает ясную, раздельную форму тому, что возникло в другой, таинственной и смутной, почти убегающей от сознания области. Творческий разум есть способность замыслов по преимуществу; рассудок переводит темные идеи разума творческого на язык ясных, резко очерченных понятий; в этом смысле он выше последнего. Но непосредственный творческий ум богаче содержанием: его идеи невыразимы в своей полноте и жизненности,— он чует истину и там, где она не может быть уловлена в формулу,— в этом его изначальная, непобедимая сила. Его идей часто нельзя высказать словом, не исказив и не опустошив их,— на них можно только намекнуть в символе или художественном образе»[2].

Творческий разум темен, он творит бессознательно, но именно этим он, согласно Лопатину, возвышается над рассудком с его ясными, резко очерченными, но односторонними и бедными понятиями, и над чувственным

[1] *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии, ч. 1, с. 396—397.

[2] Там же, с. 415.

созерцанием, или чувственным воображением, продуктом которого является чувственный образ. Как и Соловьев, Лопатин в своем учении о творческом разуме разделяет убеждение Шеллинга и романтиков в том, что бессознательное полнее и богаче сознания и ума[1], что именно с помощью «темного разума», имеющего все приметы продуктивной способности воображения, мы только и можем постигать идеи, которые так же отличаются от абстрактного понятия, как творческий разум — от рассудка.

Путь, по которому идет Лопатин, проложен опять-таки Соловьевым, критиковавшим гегелевское понятие «идеи» как «отвлеченного начала». Однако у последнего в понимании «идеи» обнаруживается трудность, которую ему не удается разрешить. С одной стороны, идея рассматривается им как отвлеченное понятие, как абстракция разума — так, во всяком случае, понимает Соловьев гегелевскую «идею». С другой стороны, от идеи как общего понятия он отличает идеи как формы цельной истины, которые называет «универсальными идеями». «...Сосредоточение частных опытных познаний... собрание отдельных лучей опыта в фокус идеи не может быть плодом абстракции, ибо тогда в философии было бы меньше содержания, чем в опыте...»[2] Но ведь и Гегель постоянно подчеркивал, что идея не есть плод абстракции, напротив, с его точки зрения, опыт по сравнению с идеей является абстракцией. Почему же этого не замечает или не хочет замечать русский философ? Надо полагать, потому, что он не согласен понимать идею как *предмет мышления*. Идеи доступны не разуму, а интеллектуальному созерцанию — так вслед за Шеллингом считает Соловьев. А природу интеллектуальной интуиции он понимает по аналогии с художественным созерцанием — эти две способности совпадают у него почти до неразличимости[3].

---

[1] Не только Л. М. Лопатин и В. С. Соловьев разделяют представление о творческом процессе, характерное именно для романтизма XIX в.; это свойственно всей русской идеалистической философии начала XX в. (см.: *Бердяев Н. А.* Самопознание. Париж, 1949, с. 112).

[2] *Соловьев В. С.* Собр. соч. Спб., б. г., т. 1, с. 289.

[3] «Существование идеальной интуиции вообще несомненно доказывается фактом художественного творчества... Все сколько-нибудь знакомые с процессом художественного творчества хорошо знают, что художественные идеи и образы не суть сложные продукты наблюдения и рефлексии, а являются умственному взору разом в своей внутренней целости...» (*Соловьев В. С.* Собр. соч., т. 1, с. 291).

В понятии творческого разума у Лопатина тоже сливаются воедино две способности — интеллектуальная интуиция, которую еще начиная с античности рассматривали как способность созерцать идеи, и продуктивное воображение, которое, согласно Канту, а затем и Фихте, есть способность воплощать идеи разума в чувственную форму, то есть представлять их в виде образов. И действительно, творческий разум заимствует от традиционной интеллектуальной интуиции свой статус высшей способности постижения истины: ведь именно интеллектуальное созерцание, согласно Платону, неоплатоникам и затем представителям докантовского рационализма — Декарту, Мальбраншу, Спинозе, Лейбницу, есть квинтэссенция *естественного света разума*, с помощью которого мы можем видеть идеи.

Интеллектуальная интуиция традиционно рассматривалась как высшая точка именно разума, а поскольку разумом наделены все человеческие существа, то интеллектуальная интуиция в принципе доступна каждому человеку, хотя для ее развития и требуется упражнение. Есть и еще один важный признак, отличающий интеллектуальную интуицию от других способностей человеческого существа: поскольку интуиция эта есть свойство разума, то человек пользуется ею *свободно* — ведь именно с разумом и его светом связана человеческая свобода. Никакое внешнее внушение, от кого бы оно ни исходило, какие бы образы в душе человеческой ни порождало, не может быть отождествлено с созерцанием ума, ибо здесь человек сознает себя свободным, у него нет ощущения, что данный образ навязывается ему помимо его воли.

Творческий разум у Лопатина отличается от интеллектуальной интуиции тем, что он *темен, не выносит света сознания*. Понятно поэтому, что он «возвышается над произволом личной мысли и открывается ей *невольно*» [1]. И в самом деле, поскольку творчество предполагает, по Лопатину, бессознательное состояние, то в момент творчества человек *не может быть свободным*, он как бы охвачен посторонней силой, которая заставляет его произносить слова, смысл которых ему самому не вполне ясен. Именно наитие, вдохновение есть то состояние, в котором могут открываться идеи человеческой душе, точно так же как они открываются поэту, который с глу-

[1] *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии, ч. 1, с. 415.

бокой древности ощущал себя медиумом невидимых сил. Но коль скоро *философия мыслится по аналогии с художественным творчеством,* то только гений может быть подлинным философом, и не случайно Лопатин говорит, что в творческом разуме «заключается основа гения»[1]. Как и у Шеллинга, философия здесь оказывается сродни искусству — это и не может быть иначе, раз интеллектуальная интуиция наделяется свойствами продуктивного (творческого) воображения.

Но подобное смешение и приводит к тому, чего не избежали ни немецкие романтики и мистики, ни В. С. Соловьев: подмена интеллектуальной интуиции продуктивным воображением нередко заставляла их принимать создания последнего за откровения потусторонних существ и сил, а отсутствие границ между разумом и воображением приводило к «смешению порядка естественного и сверхъестественного»[2], как заметил исследователь философии Соловьева Е. Н. Трубецкой.

Как видим, критика немецкого идеализма, подчас справедливая, привела, однако, Лопатина к пересмотру понятия разума и к необходимости постулировать некую бессознательно-творческую способность, которую сам он характеризует как иррациональную и ставит выше «логического разума». В этом пункте диалектика Лопатина обнаруживает родство с философией жизни А. Бергсона, противопоставившего рефлектирующему разуму (отождествленному им, в сущности, тоже с рассудком) творческую интуицию, которая по своему содержанию сильно напоминает «творческий разум» Л. М. Лопатина. И по истокам своего мышления, и по его направленности Бергсон оказывается близким к Лопатину: на обоих оказал сильное влияние Шеллинг, а также немецкая мистика, особенно Якоб Бёме, по-новому преобразовавшая ряд идей неоплатонизма; оба критиковали рассудочность отвлеченного рационализма и особенно современной им науки; оба занимались проблемами душевной жизни, анализом жизни сознания, и оба склонны были снимать различие между интеллектуальной интуицией и творческим воображением, а потому сближали философию и искусство.

---

[1] См.: *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии, ч. 1, с. 415.

[2] *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание Вл. С. Соловьева. М., 1913, т. 1, с. 271.

2. ИДЕАЛ-РЕАЛИЗМ И ДИАЛЕКТИКА ОРГАНИЧЕСКОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ (Н. О. Лосский)

В своем учении, охарактеризованном им как «конкретный идеал-реализм», «интуитивизм» или «органическое мировоззрение», Н. О. Лосский (1870—1965), как и Л. М. Лопатин, отвергает «отвлеченный идеализм». Но если Лопатин в качестве его образца указывал прежде всего на философию Гегеля, то Лосский считает отвлеченным идеализмом в первую очередь популярное в начале века неокантианство марбургской школы. Идеальное начало мыслилось сторонниками последнего — Г. Когеном, П. Наторпом и Э. Кассирером — как отношение и система отношений, а, согласно Лосскому, это и есть специфика отвлеченного идеализма — ограничивать сферу идеального абстрактно-безличным царством отношений, то есть законов [1].

Свое учение Н. О. Лосский называет *конкретным* идеал-реализмом именно потому, что в качестве идеального бытия он признает не только отношения (как абстрактно-идеальное), но и носителей отношений, идеальных субъектов, или субстанции, которые суть вполне конкретные реальности. «Отношение единства,— пишет Лосский,— есть, без сомнения, вполне пассивный, и притом лишь *несамостоятельный момент* целого, в котором оно находится... Наоборот, субъект не пассивен, он есть важнейший источник... своих проявлений во времени... Субъект вместе со своими проявлениями есть *существо* (идеально-реальное), т. е. относительно самостоятельное бытие; более того, даже и за вычетом своих проявлений во времени он по-прежнему есть *существо* (идеальное), а не отвлеченный момент. Если отношения можно назвать *отвлеченно-идеальным* бытием, то о субъекте следует сказать ввиду перечисленных свойств его, что он есть *конкретно-идеальное* бытие. Такое конкретно-идеальное бытие, поскольку оно есть деятельный источник временных процессов, обладает силою, а поскольку проявления его суть его принадлежности, оно может быть названо также старым философским термином *субстанция* или для большей ясности словом *субстанциальный деятель*» [2]. Субстанциальный деятель, *центр силы*, есть

---

[1] См.: *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое. М., 1917, с. 35.
[2] Там же, с. 41.

нечто идеальное, но в то же время он — не отвлеченный принцип, но *реальное существо*. Поскольку же это понятие у Лосского ключевое, то и свое учение он называет конкретным идеал-реализмом.

Совершенно очевидна преемственная связь между Соловьевым и Лосским: «сущее» Соловьева и «субстанциальный деятель» Лосского — понятия близкие. Однако следует указать и на различия между философией всеединства Соловьева и идеал-реализмом Лосского. Последний, по его словам, стремился объединить в своем учении две традиции, сложившиеся в русской философии XIX в.: традицию В. С. Соловьева, которую он считает идущей от Гегеля и Шеллинга, и традицию А. А. Козлова и В. Лютославского, опиравшуюся в первую очередь на Лейбница. Обе эти линии философского мышления Лосский называет «мистическим рационализмом», отмечая, что в XX в. происходит сближение этих двух ветвей идеализма, и считая свое учение его результатом [1].

Другой особенностью идеал-реализма является теория познания, основанная на принципе интуитивизма. Не случайно Лосский называл свою философию «мистическим эмпиризмом», в отличие от «мистического рационализма» В. С. Соловьева, С. Н. Трубецкого и Л. М. Лопатина. В идеал-реализме вопросы гносеологии занимают важное место; считая, что он развивает и углубляет тезис Соловьева о возможности непосредственного созерцания сверхчувственного сущего, Лосский создает учение о непосредственном познании и чувственной и идеальной реальности. «...Так как, согласно учению интуитивизма, нечувственные элементы знания, так же как и чувственные, даются в опыте путем интуиции, а вовсе не производятся чистым мышлением, то по своему отношению к деятельности мышления умозрительное знание ничем не отличается от других видов опытного знания» [2]. Расширяя таким путем область опыта, русский мыслитель следует учениям эмпириокритицизма и имманентной философии, что он и сам признает [3].

---

[1] См.: *Лосский Н. О.* Обоснование интуитивизма. Спб., 1908, с. 193.

[2] Там же, с. 343.

[3] «...Имманентная философия, с одной стороны, в высшей степени родственна интуитивизму тем, что... основывается на учении об одинаковой непосредственности знания о субъективном и транссубъективном мире, но с другой стороны способы обоснования этой мысли и выводы в ней резко отличаются от учения интуитивизма» (там же, с. 183).

Поэтому к идеал-реализму вполне может быть отнесена та критика эмпириокритицизма и имманентной философии, которую В. И. Ленин дал в «Материализме и эмпириокритицизме». «В чем состоит грубая мошенническая проделка, называемая защитой реализма имманентом Шуппе, это достаточно видно из такой его фразы, сказанной против Вундта, который, не колеблясь, относит имманентов к фихтеанцам, к субъективным идеалистам... «У меня,— *возражал* Шуппе Вундту,— положение «бытие есть сознание» имеет тот смысл, что сознание без внешнего мира немыслимо, что, следовательно, последний принадлежит к первому, т. е. многократно уже мной примечавшаяся... абсолютная связь... того и другого»... Большую надо иметь наивность,— резюмирует В. И. Ленин,— чтобы не видеть чистокровного субъективного идеализма в подобном «реализме»!» [1].

Основное положение субъективного идеализма Шуппе, Шуберт-Зольдерна, Ремке, гласящее, что мир непосредственно дан человеку в опыте, Лосский подчиняет своей цели — построению религиозно-идеалистической онтологии всеединства, в основе которой лежит убеждение, что «все имманентно всему». Когда Лосский осознал это, то, по его собственным словам, «сразу почувствовал... что загадка разрешена, что разработка этой идеи даст ответ на все вопросы, волнующие меня... и с тех пор идея всепроникающего мирового единства стала руководящей моей мыслью... Так возник в моем уме основной замысел интуитивизма» [2]. Сам по себе принцип мирового единства не заключает в себе ошибки, однако Лосский дает ему религиозно-идеалистическое истолкование, откуда и берут свое начало все противоречия его учения, в том числе и понимание им диалектики.

Специфика диалектики у Лосского связана с особенностями его теории познания, согласно которой центральной познавательной способностью является не отвлеченное мышление, а восприятие: «Строго говоря, согласно теории интуитивизма, все процессы знания, не исключая и умозаключений, суть процессы восприятия, и различия между ними определяются лишь тем, строится ли суждение на основании прямого или косвенного восприятия...» [3]

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 224—225.

[2] *Лосский Н. О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Париж, 1938, с. 156—157.

[3] *Лосский Н. О.* Обоснование интуитивизма, с. 270—271.

В этом отношении Лосский с его теорией интуитивного знания оказывается близким не только к имманентной философии Ремке и Шуппе, но и к получившей значительно большее влияние в XX в. феноменологической школе, исходившей из непосредственного созерцания феномена, и философии жизни, особенно в ее бергсоновском варианте, для которой интуиция также выступала как подлинное средство познания живого органического целого, в противоположность разуму как способности одностороннего, отвлеченного знания. Неудивительно, что в силу такой созвучности конкретного идеал-реализма господствующим в первой трети XX в. философским направлениям учение это приобрело на Западе большую популярность.

Называя свою философию эмпиризмом, Лосский, однако, последовательно отмежевывается от тех направлений эмпиризма, которые складываются в европейской философии в конце XVI—XVII вв. и отправляются от *индивидуального сознания* и *индивидуального опыта.* Сюда можно отнести Ф. Бэкона, отчасти Дж. Локка, Дж. Беркли и особенно Д. Юма. В своей критике «индивидуалистического эмпиризма» Лосский следует традиции русского идеализма, который, начиная с Хомякова и Киреевского, через Соловьева, Лопатина и Трубецкого видел главный порок европейской философии (да и не одной только философии) в индивидуализме. «Мистический эмпиризм,— пишет Лосский,— отличается от индивидуалистического тем, что считает опыт относительно внешнего мира испытыванием, переживанием наличности самого внешнего мира, а не одних только действий его на Я; следовательно, он признает сферу опыта более широкою, чем это принято думать, или, вернее, он последовательно признает за опыт то, что прежде непоследовательно не считалось опытом. Поэтому он может быть назван также *универсалистическим* эмпиризмом и так глубоко отличается от индивидуалистического эмпиризма, что должен быть обозначен особым термином — *интуитивизм*» [1].

В отличие от эмпиризма Бэкона или Юма Лосский считает, что весь мир, включая природу и бога, познается человеком так же непосредственно, как и мир собственно субъективный, мир нашего Я. Таким образом понятый эмпиризм имеет действительно мало общего с

[1] *Лосский Н. О.* Обоснование интуитивизма, с. 95.

традицией эмпиризма, как она сложилась в европейской философии, и строится совсем на других предпосылках. Отличается мистический эмпиризм и от тех философских школ конца XIX — первой четверти XX в., которые «защищали права» непосредственного знания — от имманентной философии, эмпириокритицизма, феноменологии. На это отличие указывает сам Лосский: «В конце XIX века появилось довольно много философских направлений, утверждающих одинаковую непосредственность знания о я и не-я, но их нельзя назвать мистическими, потому что их онтология резко отличается от онтологии мистиков: они признают реальным только тот скудный мир, который допускается кантианским позитивизмом и состоит из ощущений, пространственно-временных форм и категориальных синтезов, между тем как мы, говоря о непосредственно познаваемом мире, имеем в виду живой мир со всею неисчерпаемою полнотою его творческой мощи, мир, глубоко уже прочувствованный поэтами в эстетическом созерцании и очень мало еще опознанный наукою»[1].

Специфика мистического эмпиризма, таким образом, состоит в том, что он признает возможность непосредственного знания не только чувственного окружающего нас мира, не только отвлеченно-рациональных его элементов, но и мира сверхчувственного, или духовного, который следует понимать как мир сверхчувственных *существ*, а не просто сверхчувственных *сущностей*. Одним словом, Лосский признает также и сверхчувственный, мистический опыт, а потому и называет свое учение эмпиризмом *мистическим*. Онтология, как он ее мыслит, является, следовательно, религиозно-мистическим созерцанием сверхчувственного мира духов и *описанием* (ибо с точки зрения его интуитивизма объяснение принципиально не отличается от описания[2]) связи и соотношения этого сверхчувственного мира со сферой психически-материальной. Лосский не случайно называет свое учение «органическим» миропониманием: он исходит из того, что все существующее представляет собой органическое

[1] *Лосский Н. О.* Обоснование интуитивизма, с. 94.

[2] «...Так как процесс мышления и процесс наглядного представления признаются... однородными, то по существу исчезает всякая противоположность между *описанием* и *объяснением*, а, следовательно, и между так называемыми описательными и объяснительными науками: всякое объяснение есть не что иное, как описание, дающее в дифференцированной форме цепь оснований и следствий» (*Лосский Н. О.* Обоснование интуитивизма, с. 344).

целое, а не конгломерат самостоятельных элементов. В качестве наиболее ярко выраженного примера *неорганического* понимания мира им приводится атомизм. И действительно, механистический атомизм, как он выступает в естествознании и философии в XVII—XVIII вв., считает, что атомы существуют как самостоятельные кирпичики мироздания, безотносительно друг к другу, а все предметы и явления эмпирического мира суть результат соединения атомов. Тут элементы — первичны, а целое, складывающееся из них,— производно, вторично, и даже понятие «целого», строго говоря, употреблять нельзя. «Сторонник органического мировоззрения,— пишет Лосский,— понимает всякую множественность и целость прямо противоположным способом. Первоначально существует целое, и *элементы* способны существовать и возникать *только в системе целого*. Поэтому нельзя объяснить мир как результат прикладывания А к В, к С и т. д.: множественность не образует целого, а, наоборот, порождается из единого целого. Иными словами, целое первоначальнее элементов... элементы... производны и относительны, т. е. способны существовать только в отношении к системе, членами которой они служат» [1].

Требование исходить из целого как первичного по отношению к частям — это основное положение диалектики Лосского. Он считает его важным не только для философии, но и для специальных наук и приводит ряд примеров, подтверждающих значимость и справедливость этого положения. Одним из примеров первичности целого является, по Лосскому, отношение между пространственными образованиями: точкой, линией, плоскостью, объемом. Так, линия «*не есть продукт суммирования* точек; это неосуществимо не в силу какого-либо внешнего препятствия, например, не потому, чтобы на такое предприятие не хватило времени, а потому, что оно принципиально невозможно, так как никакая сумма непротяженных точек не может дать протяженной сплошности линии» [2].

И в самом деле, никакое измерение не может быть получено из механической суммы элементов низшего измерения: линия не есть сумма точек, плоскость не есть сумма линий и т. д. Эта проблема неоднократно служила предметом обсуждения в истории математики как в ан-

---

[1] *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое, с. 7.
[2] Там же, с. 8.

тичности и в средние века, так и в новое время; и всякий раз противоречий удавалось избежать только в том случае, если принималась во внимание диалектика перехода от одного измерения к другому — низшему или высшему [1].

Лосский показывает, что всякое мышление о мире — сознательно или бессознательно — допускает некоторое целое, ибо без этого невозможно мышление вообще. «Раздробленность существует в мире и становится предметом знания, но она никогда не бывает совершенною раздробленностью. Всегда оказывается, что какие-либо А, В, С обособлены друг от друга лишь в каком-либо определенном отношении, а в некотором другом отношении у них есть *единая основа,* они принадлежат к одному целому, и *самая их обособленность необходимо требует какой-либо формы взаимоопределения и объединенности их в некотором другом направлении*» [2]. Всякое мышление предполагает единство многообразия, предполагает связь, соотнесенность всех элементов мышления.

Но Лосский подчеркивает также, что и в самом бытии действуют те же диалектические законы, что и в мышлении: его учение, как мы уже отмечали, устраняет всякую границу между субъективным и объективным процессами, устраняет настолько, что познание оказывается всего лишь созерцанием и описанием действительности: у него отнимается всякая активность. Поэтому и диалектика у Лосского есть, в сущности, диалектика самого мирового бытия, и система, о которой он говорит,— это система мироздания прежде всего. Лосский критикует те философские учения, в которых понятие системы и связанное с ним понятие отношения сводятся к субъективной сфере. Такова кантианская традиция, укореняющая все отношения в трансцендентальном субъекте, в единстве самосознания.

Трансцендентальная философия, как она развита Кантом, Фихте (первого периода), неокантианцами, включая сюда Г. Когена, П. Наторпа, Э. Кассирера, Т. Липпса и многих других, считает отношения продуктом мышления, которое таким путем упорядочивает многообразие опыта, превращая его в мир природы. Последний мыслится при этом как конструкция трансцендентального

[1] Особенно острую форму эта проблема приобрела у Галилея, Кавальери, Карно, Лейбница.

[2] *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое, с. 15.

субъекта. Органическое мировоззрение, как Лосский называет свою философию, должно преодолеть субъективизм трансцендентальной философии. В рамках последней «данная в опыте природа... рассматривалась как мертвый продукт упорядочения, между тем в действительности она на каждом шагу проявляется как живое, творчески деятельное, органическое бытие; следовательно, и системность ее обоснована в ней самой, а не есть только субъективная прибавка человеческого рассудка» [1].

Лосский рассуждает здесь как последовательно *объективный идеалист*. Как же мыслит он условие системности мира, в чем укореняет отношения, коль скоро отказывается понимать их в качестве творений ума познающего субъекта? «Отказавшись от субъективности отношений, т. е. от ссылки на организующую деятельность ума познающего субъекта, приходится признать, что предмет сам в себе содержит организованность, системность и, следовательно, всевозможные отношения» [2]. Поскольку отношения есть нечто внепространственное и вневременное, то следует допустить, что они представляют собой идеальное бытие. «Если отношения суть продукт духа,— говорит Лосский,— то наличность их в предметах указывает на то, что духовность разлита во всем мире, даже и в материальной природе...» [3]

Однако отношения, хотя они и являются бытием *идеальным,* представляют собой, согласно учению идеал-реализма, как бы низший род идеального, ибо они несамостоятельны, не могут существовать без членов отношения. Значит, мир как система может быть обоснован только с помощью указания некоторого *конкретно*-идеального, а не *отвлеченно*-идеального его условия. Такое конкретно-идеальное сущее должно стоять выше и эмпирического бытия вещей, и отвлеченно-идеального бытия отношений. Нам дан такой идеально-реальный деятель в виде нашего собственного Я: оно есть субстанциальный деятель, чья деятельность открыта нам непосредственно и чье единство есть единство живого сверхвременного бытия — субстанции. Именно через свое Я человек в состоянии понять, что значит единство субстанции, утверждает Лосский. «Примеры творческой деятельности субстанции, создающей единства, пронизанные по всем на-

[1] *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое, с. 24.
[2] Там же, с. 32.
[3] Там же.

правлениям отношениями, человек может найти, не выходя из сферы своего я. В самом деле, субъект (я) есть субстанция, и притом субстанция не только познающая, но и живущая, т. е. творящая новое бытие» [1].

В своем понимании человеческого Я Лосский решительно порывает с кантианской традицией и возвращается, в сущности, к учению Лейбница о Я как монаде, которая не только является субъектом познания, но есть в первую очередь единое, то есть субстанция, носитель бытия и деятельности. В отличие от Канта, который был убежден, что и сущность своего Я человек не в состоянии постигнуть теоретически, ибо он дан себе всегда как явление, но не как «вещь в себе» [2], Лосский, подобно Лейбницу, считает, что нам не только дана в непосредственном созерцании подлинная жизнь нашего Я как субстанции (т. е. «вещи в себе»), но что благодаря проникновению в свое Я мы вообще способны понимать, *что значит быть субстанцией,* а поскольку Я — субстанция духовная, то, стало быть, мы способны также понять и бытие конкретно-идеальное, то есть непосредственно созерцать бытие духовных субстанций. Здесь Лосский действительно может быть назван неолейбницианцем, поскольку у немецкого философа этот ход мысли играет чрезвычайно важную роль [3].

В этом пункте Лосский критикует А. Бергсона, считавшего вообще понятие субстанции остатком рассудочного мышления, свойственного, как он полагал, всякому рационализму. «...Нельзя,— пишет Лосский,— согласиться с Бергсоном тогда, когда он подходит к вопросу о субстанции. Опасаясь нанести ущерб излюбленному им и мастерски изображенному творческому изменению, он совершенно вычеркивает из состава действительного мира сверхвременное идеальное бытие, открытое Платоном, и между прочим отвергает существование субстанций» [4]. Антиинтеллектуализм Бергсона Лосский резко порицает, считая, что он неправомерно растворяет все сверхвременное, вечное в потоке изменения, творческого процесса, но при этом оказывается не в состоянии обосновать единство самого этого процесса [5]. Эта критика

[1] *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое, с. 44.

[2] См.: *Кант И.* Соч. В 6-ти т. М., 1964, т. 3, с. 205.

[3] См.: *Лейбниц Г. В.* Элементы сокровенной философии о совокупности вещей. Казань, 1913, с. 109.

[4] *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое, с. 46.

[5] См.: *Лосский Н. О.* Интуитивная философия Бергсона. Пг., 1922, с. 101—103.

может быть адресована не одному Бергсону, но философии жизни вообще[1], влияния которой не избежал, однако, и сам Лосский, оказавшись в противоречии с самим собой, с предпосылками своего учения.

Итак, согласно идеал-реализму, человеческое Я есть именно субстанциальный деятель, а не только функциональное единство самосознания. Но поскольку Лосский, критикующий Канта и кантианцев, не может, следуя им, обосновывать единство мира с помощью отнесения его к априорному (доопытному) единству сознания (трансцендентальной апперцепции), то для него остается открытым вопрос: что же является условием возможности мира как системы, как органического целого?

Согласно диалектическому принципу соотношения целого и частей, из высшего может быть получено низшее, но не наоборот. Правда, суммирование частей — вполне законная операция, но результат такого суммирования, как отмечает Лосский, «всегда оказывается *однородным со своими элементами* и отличается от них лишь *количественно*»[2]. Как из суммы точек нельзя составить линию, так из суммы временных событий не получить сверхвременного субстанциального деятеля. Согласно Лосскому, «сверхвременные идеальные начала, субстанции, суть источник низшего по типу и резко отличного от них потока временных событий»[3]. Иначе говоря, между низшим и высшим уровнем существует не количественное, а качественное различие.

Мир, согласно Лосскому, оказывается системным не только в целом, но и в каждой своей части — и здесь вновь мы видим в учении конкретного идеал-реализма

---

[1] Не только в философии жизни, но и в экзистенциализме, например у М. Хайдеггера, вместе с понятием субстанции отвергается и всякое вневременное начало: не случайно и в человеческом Я Хайдеггер акцентирует его конечность, временность. Лосский, напротив, подчеркивает, что сама возможность для нашего сознания иметь воспоминание о прошлом и предвосхищение будущего немыслима без допущения сверхвременности нашего Я: «Для того, чтобы произвести это поразительное соотнесение теперешнего события (акта воспоминания) с прошлым (с предметом воспоминания), чтобы перекинуть мост между пропастью во времени, познающий субъект, т. е. я, должен быть *сверхвременною сущностью*» (*Лосский Н. О.* Мир как органическое целое, с. 40). Я для Лосского, таким образом, есть, как и для докантовского рационализма, единство субстанции, а не единство функции, как полагали неокантианцы, и тем более не чистая временность и историчность, как думает М. Хайдеггер.

[2] *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое, с. 54.

[3] Там же, с. 55—56.

лейбницианский мотив. «...В мире есть множество частных систем, частных целых, которые подчинены своим субстанциальным деятелям; каждое такое частное целое подчинено до некоторой степени какому-либо более сложному целому; переходя от этого более сложного целого к еще более широкому целому его охватывающему, и т. д. и т. д. мы дойдем, наконец, до системы всего мира, имеющей в своей основе единую Высшую субстанцию» [1].

Что же такое эта высшая субстанция? Естественно предположить, что это и есть бог, учитывая, что субстанция понимается Лосским в духе Лейбница как монада, или субстанциальный деятель. Однако тут мы сталкиваемся с более сложным построением, которое и составляет отличительную особенность органического миропонимания русского философа, для которого высшая субстанция, стоящая во главе мира, не есть абсолютное, не есть то, что обладает бытием только через самое себя. Она не имеет в себе самой причины своего бытия, а нуждается в более высокой причине. «Высшая субстанция,— пишет Лосский,— не есть первооснова мира потому, что остальные субстанции не порождаются ею, *по своему бытию* они наравне с нею первоначальны и самостоятельны и только в своих проявлениях, в своей *деятельности* отчасти подчиняются Высшей субстанции» [2].

Стало быть, Лосский не следует в этом пункте Лейбницу, согласно которому бог есть высшая среди монад. Но тогда как же соотнесены у него между собой высшая и низшие субстанции? «Образцом для понимания связи между Высшею субстанциею и остальными субстанциями может служить отношение между обществом и индивидуумом: общество не творит индивидуума, но некоторые деятельности индивидуума имеют общественный характер, т. е. подчинены требованиям общественного целого» [3]. Соответственно и в мире в целом, если следовать Лосскому, надо допустить множество субстанциальных начал, индивидуумов или самостоятельных по отношению друг к другу монад, которые по своему происхождению друг от друга не зависят, включая и высшую субстанцию, которой все низшие подчинены по своей *деятельности,* но не по своему *бытию.*

Персоналистский идеализм Лосского, таким образом, базируется на строгом различии между *деятельностью*

[1] *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое, с. 56.
[2] Там же.
[3] Там же.

и *бытием,* и тем самым существенно отходит от принципов немецкого идеализма, особенно раннего Фихте и Гегеля, у которых как раз снимается это различие, и деятельность Я (у Фихте) или субстанции-субъекта (у Гегеля) оказывается тождественной их бытию. Это и есть основа «отвлеченного идеализма», который не принимают ни Соловьев, ни Лопатин, ни Лосский.

Из всего сказанного вытекает, что если бы высшей точкой мира была верховная (высшая) субстанция, то он перестал бы быть системой, или органическим целым. И в самом деле, поскольку все субстанции мира одинаково изначальны и самостоятельны по своему бытию, то их связь носила бы не внутренний, онтологический, а только внешний, функциональный характер, а поэтому мир представлял бы собой не целое, а лишь сумму самостоятельных элементов[1], был бы не единством бытия, а единством организации.

Если единство мира мыслить имманентным (внутренне присущим) самому миру, то в этом случае, считает Лосский, оно может быть только отвлеченным единством, то есть не единым существом, а единством закона. Именно такое отвлеченное единство представляют собой абсолютная идея Гегеля и трансцендентальный субъект Когена и Наторпа; сущность отвлеченного единства состоит в том, что единое здесь выступает *«лишь в системе многого* и во взаимозависимости с ним...»[2].

Тут, однако, налицо серьезное затруднение, которое нельзя не заметить в рассуждении Лосского. Если всякое единство мира, коль скоро его мыслят имманентным миру, есть только отвлеченное единство, или отвлеченная идея, то как же быть с единой высшей субстанцией, которую он сам принимает и считает имманентной миру? Что такое эта субстанция? Ведь суть отвлеченной идеи состоит как раз в том, что она не есть субстанция, а есть только отвлеченно-общее, закон, единство функции. Субстанция же мыслится как существо, как субстанциальный деятель. Пример, который привел Лосский для пояснения того, как относится высшая субстанция ко всем остальным, в таком случае только запутывает дело: если высшая субстанция сравнима с обществом, а низшие — с индивидуумами, то придется либо считать об-

[1] *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое, с. 57.
[2] См. там же.

щество живым единым существом *наряду* с индивидами [1], либо отнести его к разряду отвлеченных идей, которые существуют в системе многого и отдельно от многого, а *сами по себе* не существуют. Но если общество, а соответственно и высшая субстанция, есть только отвлеченная идея, то почему ей, пусть и по аналогии, присваивается имя субстанции?

Это противоречие в системе философа-идеалиста носит отнюдь не частный характер: оно затрагивает само основание его учения — вопрос о природе абсолютного начала и об отношении его к миру — и воспроизводится, как мы увидим, во многих звеньях его философского построения.

Отвергая понимание высшего единства мира в качестве отвлеченной идеи, Лосский отвергает тем самым диалектику в той ее форме, как она сложилась у раннего Фихте и Гегеля: он не считает возможным, чтобы между высшим и его низшими моментами существовало отношение взаимозависимости и взаимодействия, следуя в этом пункте за Лопатиным в его критике немецкого идеализма, ибо иначе придется допустить, что «каждый субстанциальный элемент системы мира есть в одно и то же время и нечто самостоятельное в отношении к целому миру, нечто первоначальное, обосновывающее систему мира, и в то же время нечто не самостоятельное, относительное, обоснованное системою мира» [2]. Одним словом, Лосский возражает против признания мира самостоятельной, в самой себе замкнутой, самовоспроизводящейся системой, все функции которой и все многообразие жизни, в ней происходящее, объяснялось бы *из взаимодействия целого со своими частями,* и, стало быть, единое представало бы как *единство многого.*

Он оставляет тут почву немецкого идеализма и обращается к диалектике единого и многого, как она была разработана в античной философии, в частности в неоплатонизме — у Плотина и Прокла. Последний различал единое, причастное многому, то есть единство многого, и единое, не причастное многому, то есть единое в себе самом [3]. Единое, причастное многому, не может быть высшим началом всего сущего — в этом убежден и Лос-

[1] Но при таком способе мышления индивиды-то как раз и теряют свою субстанциальность, то есть самостоятельность по отношению к обществу.

[2] *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое, с. 57.

[3] См.: *Прокл.* Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972, с. 40.

ский. Чтобы была возможна система, должно существовать *сверхсистемное начало,* или, говоря в терминах неоплатонизма, единое, не причастное многому. Именно это сверхмировое, сверхсистемное, трансцендентное начало не содержит в себе никакой множественности, а потому оно и есть подлинное абсолютное. Для того чтобы существовало органическое целое, а не просто конгломерат частей, должно существовать сверхорганическое начало. Именно такое трансцендентное абсолютное, каким мыслит себе бога христианская религия, есть основание мира, и способ его отношения к миру есть абсолютное творение, отличное от всякого причинного отношения тем, что в случае причинного отношения между причиной и следствием существует частичное тождество, а между абсолютным основанием мира и самим миром никакого тождества нет [1].

Таким образом, персонализм Лосского носит религиозный характер; его учение об идеальных сущих, то есть идеальных субстанциальных деятелях, основано на теистической предпосылке о существовании трансцендентного бога — единого в самом себе; это — бог *отрицательной теологии,* сущность которого непостижима средствами разума. «Говоря об Абсолютном *самом по себе,* его можно характеризовать только отрицательными определениями, т. е. прийти лишь к тому, что называется... отрицательным богословием: Абсолютное не есть воля, не есть разум, не есть многое, не есть простое и т. д., и т. д.» [2]. Это и понятно: коль скоро сверхсущее мыслится как единое вне всякой связи с многим, вне всяких, стало быть, отношений к чему бы то ни было иному, то о нем невозможно и никакое высказывание, ибо всякое высказывание, всякое определение предполагает отношение двух моментов. Как и у В. С. Соловьева, абсолютное у Лосского — это положительное ничто; оба русских философа опираются при этом на неоплатоническую традицию, оба отсылают к Плотину.

Именно потому, что абсолют, по Лосскому, стоит выше системы, он оказывается выше также и логических законов, которые суть законы системного бытия: к нему неприменимы законы тождества, противоречия и исклю-

[1] «В отличие от причинности это творение совершается *не во времени,* и следствием его является бытие сверхвременных *конкретно-идеальных* начал, субстанций, образующих систему мира» (*Лосский Н. О.* Мир как органическое целое, с. 62).

[2] *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое, с. 59.

ченного третьего. Однако Лосский в этом пункте осторожнее, чем В. С. Соловьев: он поясняет, что закон тождества здесь не нарушается, а просто не находит себе применения, так как абсолютное «не есть «это», стоящее на одном уровне с другими «это»...» [1]. Соловьев же в «Началах цельного знания» писал, что закон тождества нарушается по отношению к абсолюту: здесь вступает в силу закон тождества противоположностей.

Необходимость принять сверхсистемное начало как условие возможности системы мира отнюдь не отменяет допущения о существовании верховной внутримировой субстанции. Напротив, согласно Лосскому, оба эти начала требуют друг друга, ибо если мы не находим внутри мира высшего объединяющего все существующее центра, то в силу самой логики мы склонны будем приписать эту деятельность объединения внутримирового сущего самому абсолюту и тем самым придем к пантеизму. В действительности абсолютное есть творец только самих субстанций, а функция объединения всех деятельностей этих субстанций принадлежит высшей внутримировой субстанции.

А что же представляет собой пантеизм, как его понимает Лосский? По существу, это учение, в котором абсолют, то есть единое, не причастное многому, отождествляется с верховной субстанцией мира, то есть единым, причастным многому. «...В таком случае,— пишет Лосский,— Абсолютное создает не только субстанции, но и характер их деятельности. Тогда, собственно говоря, субстанций, как самостоятельных сущностей, *свободных* вступить на тот или иной путь деятельности, нет, а есть только пучки различных деятельностей самого Абсолютного. Раньше мы утратили Высшую мировую субстанцию, а теперь потеряны и остальные субстанции мира. Понятия субстанции и Абсолютного совпали. Перед нами находится только Абсолютное, которое вместе с тем есть единственная мировая субстанция. Такое учение имеет характер пантеизма. Как раз в намеченной форме оно развито в современной философии Эд. Гартманом... Собственно говоря, здесь нет ни мира, ни Абсолютного, а есть какое-то странное сложное чудище, раздирающее само себя в противоборстве своих собственных частей друг с другом» [2].

---

[1] *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое, с. 59.
[2] Там же, с. 65.

В стремлении подчеркнуть различие между трансцендентным абсолютом и имманентной миру верховной субстанцией Лосский, по-видимому, пытается преодолеть те тенденции к пантеизму, которые имели место в «философии всеединства» В. С. Соловьева, испытавшего сильное влияние как раз Э. Гартмана. Именно с этой целью делается акцент на идее творения: «...обоснование мира Абсолютным есть *абсолютное творение,* творчество в точном и высшем смысле этого слова»[1]. Однако при этом он полностью следует Соловьеву в вопросе о познаваемости абсолюта, считая, что хотя сверхсистемное начало не может быть постигнуто с помощью разума, ибо разуму доступно только то, что представляет собой *систему,* пусть даже и простейшую, состоящую из двух связанных между собой моментов, но оно доступно непосредственному созерцанию. Это, конечно, не чувственное, а интеллектуальное созерцание, но правильнее было бы, пожалуй, назвать его созерцанием *мистическим,* поскольку Лосский довольно жестко отделяет интуицию как знание непосредственное от разума как знания опосредованного. Именно признание возможности созерцания не просто сверхчувственных отвлеченных идей, но и сверхчувственных субстанций — духов, и даже сверхсубстанциального, сверхмирового начала — абсолюта, или бога, и послужило для Лосского поводом к тому, чтобы назвать свое учение мистическим эмпиризмом.

Тут, однако, в построении философа возникает противоречие, ставящее под вопрос всю его систему. Это — то же противоречие, которое мы находим у Соловьева, не различавшего интеллектуальную интуицию и мистическое созерцание и допускавшего возможность воочию созерцать абсолют в моменты вдохновения, или экстаза. Отличая чувственное созерцание от созерцания нечувственного, Лосский не проводит в последнем различия между созерцанием субстанций мира и созерцанием самого внемирового божества. «...Бог вовсе не есть единственный предмет нечувственного созерцания. Мое знание о бытии моего я, знание какой бы то ни было математической идеи и т. п., точно так же имеет характер нечувственного созерцания»[2]. Однако созерцание собственного Я — это то, что в докантовском рационализме носило характер интеллектуального созерцания и имело силу

[1] *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое, с. 62.
[2] Там же, с. 70—71.

только по отношению к сотворенному бытию, но никак не по отношению к его трансцендентному творцу. Из допущения возможности непосредственного знания математической аксиомы или логического закона еще не следует возможность непосредственного знания сверхлогического (сверхонтологического) начала, поскольку по отношению к последнему, даже если следовать принципам, признаваемым самим Лосским, не только наша чувственность, но и наш интеллект, и созерцание интеллекта не имеют никакой силы.

Философ оказывается в противоречии с тем своим утверждением, которое лежит в основе его понимания абсолюта: ведь сверхсистемное начало есть единое, не причастное многому, а потому и совершенно непостижимое для разума; но если мы в состоянии непосредственно созерцать его, то как же оно может остаться непричастным многому? Верным может быть только одно из двух: либо абсолютное непостижимо, либо оно открыто созерцанию, ибо разве созерцание не есть постижение? Лосский же принимает оба эти взаимоисключающих утверждения.

Христианская теология признает только одну возможность постигнуть содержание трансцендентного бога — через откровение. Но откровение не тождественно непосредственной интуиции, как ее понимает Лосский, а тем более Соловьев: не человек здесь открывает бога, а бог открывает себя человеку; именно потому, что бог мыслится в христианстве как личность, а не отвлеченная идея, узнать сокровенные глубины божественной личности можно только при условии, что бог захочет *явить* их человеку, *сказать* ему о себе. Следовательно, путь к богу идет не через мистическое созерцание, а через откровение.

Таким образом, и рациональная философия, с одной стороны, и теология — с другой, приходят к одному заключению: трансцендентный бог, или единое, не причастное многому, средствами человеческого ума непостижимо. Лосский же вступает в полемику как с философским разумом, так и с религиозной верой, утверждая возможность непосредственного созерцания сверхмирового творца мира.

В связи с допущением непосредственного созерцания абсолюта в учении Лосского возникает еще одно противоречие: вопреки собственным намерениям он слишком приближает абсолютное начало к миру, впуская «в ок-

но» тот самый пантеизм, который только что выгнал «в дверь». И в самом деле, немецкая мистика, с которой в этом пункте смыкается мистический эмпиризм, как раз и послужила первоистоком тех пантеистических тенденций, которые затем реализовались в немецком идеализме после Канта. Учение о непосредственном опыте, будучи универсализированным и примененным также к сфере, лежащей за пределами мира, сознательно направлено как против философского, так и против религиозного понимания опыта; оно хочет быть синтезом религии и философии, но оказывается разрушительным по отношению к той и другой.

В конкретном идеал-реализме большое внимание уделяется проблеме единства противоположностей. Здесь мы подходим к одному из центральных пунктов диалектики Лосского, к различению им двух типов противоположностей, на котором держится его учение о двух принципиально несовместимых друг с другом видах бытия.

Первый вид противоположности является условием возможности многообразия и богатства мира и именуется идеальной противоположностью. «Мир сложен, он содержит в себе множество сторон, отличимых друг от друга потому, что каждая из них есть нечто *определенное, иное,* чем *все остальные* стороны мира. Возьмем любое *а* или β или *с* (желтизна, синева, твердость, точка, справедливость и т. п., и т. п.). Каждое из них есть «это», определенное благодаря своему особому содержанию... которое *исключает весь остальной мир*... Это взаимоисключение всех содержаний мира, это отношение противоположности между ними имеет сверхпространственный и сверхвременный характер: желтизна и синева *отрицательно соотносятся* друг с другом независимо от времени и пространства. Поэтому назовем такую противоположность *идеальною*» [1]. Особенность указанных противоположностей состоит, по Лосскому, в том, что они могут совмещаться в одном пространстве и времени, не уничтожают и не вытесняют друг друга [2], но вместе с тем они служат началом определенности явлений и процессов мира и познания; именно поэтому все, существующее в мире, подчиняется законам логики: принципу тождества,

[1] *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое, с. 49.

[2] «...Одно и то же пространство может быть пропитано голубым светом и ароматом резеды, одна и та же вещь может быть желтою и твердою; человеческая душа может быть охвачена одновременно грустью и благоговением и т. п.» (там же).

противоречия, исключенного третьего. Следовательно, такую противоположность можно называть также *логической.*

Нам представляется, что в данном случае речь идет не о противоположности в строгом смысле слова, а о *различии,* или принципе *ограничения,* который действительно служит условием возможности многообразия в мире, и Лосский его поэтому называет также *индивидуализирующей противоположностью.* Этот принцип наряду с принципом единства конституирует мир как систему, или как органическую целостность, поскольку всякая система есть единство многообразного.

Другой род противоположности Лосский называет *реальной* противоположностью. В отличие от противоположности идеальной, или логической, она характеризуется тем, что в одном пространстве и времени два противоположных элемента совмещаться не могут: они взаимно уничтожают друг друга. «Таково, например, действие двух сил, из которых одна приближает точку А к точке В, а другая удаляет ее от В; таково влияние разнородных мотивов на душу человека, из которых одни пробуждают в X склонность к дружбе с Y, а другие склоняют к вражде и т. п. Такую противоположность между элементами мира мы назовем *противоборствующею.* Поскольку она существует между событиями и вещами пространственно-временного мира, она может быть названа *реальною*»[1]. Важно отметить, что, по Лосскому, в основе реальной противоположности лежит противоположность идеальная: так, отрицательная и положительная величины, являющиеся идеальной противоположностью, поскольку они носят внепространственный и вневременной характер, воплощаясь в реальности (например, в виде двух сил, противоположным образом заряженных), превращаются в противоборствующую противоположность, элементы которой взаимно уничтожаются. Это обстоятельство надо иметь в виду, поскольку ему принадлежит важная роль в диалектике Лосского: идеальная противоположность у него, если так можно выразиться, играет более универсальную роль, онтологически она первична и служит условием возможности реальной[2].

В отличие от противоположности идеальной, служащей источником богатства и многообразия мира, реаль-

---

[1] *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое, с. 50.
[2] См. там же, с. 50—51.

ная противоположность, напротив, обедняет мир, погашает в нем целый ряд возможностей, поскольку противоборствующие противоположности взаимно уничтожают друг друга. «...Поскольку в мире есть противоборствующие противоположности, он содержит в себе *царство вражды;* наоборот, поскольку в мире этих противоположностей нет, он образует или может образовать *царство гармонии*» [1].

Нетрудно заметить, что два типа противоположностей различаются Лосским по тому, какую роль в каждом из этих типов играет момент *единства.* В случае идеальной противоположности единство преобладает над началом разъединения, и мы имеем, по существу, даже не противоположности, а просто различные моменты единого. Напротив, в случае противоборствующей противоположности момент единства почти исчезает, и потому противоборствующие стороны уничтожают одна другую. Правда, и в этом случае единство исчезает не полностью, а *почти:* «Даже в материальной среде явления борьбы, состоящие в действии и противодействии *отталкивающих* сил, возможны лишь до тех пор, пока множество частей материи связаны друг с другом также и силою *притяжения* и потому образуют *единую* материальную *систему*» [2]. Вот почему Лосский указывал на то, что и в реальной противоположности присутствует идеальная противоположность, так сказать, в «снятом виде», как предпосылка.

Различение противоборствующей и индивидуализирующей противоположности совершенно недвусмысленно направлено у русского философа против гегелевской диалектики, в которой противоречие и борьба противоположностей играют роль основного конструктивного момента системы.

Посмотрим теперь, в чем состоит метафизический смысл двух названных типов противоположности: как раз таким образом мы сможем понять, почему Лосскому потребовалось это различение. Противоборствующая противоположность, поясняет он, возможна лишь там, где есть множество самостоятельных деятелей, то есть множество субстанций. Но при этом субстанции не могут быть абсолютно изолированными друг от друга, как это полагал Лейбниц: напротив, всякая борьба предполагает также некоторое единство, без него противоборствую-

---

[1] *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое, с. 51.
[2] Там же, с. 52.

противоречия, исключенного третьего. Следовательно, такую противоположность можно называть также *логической.*

Нам представляется, что в данном случае речь идет не о противоположности в строгом смысле слова, а о *различии,* или принципе *ограничения,* который действительно служит условием возможности многообразия в мире, и Лосский его поэтому называет также *индивидуализирующей противоположностью.* Этот принцип наряду с принципом единства конституирует мир как систему, или как органическую целостность, поскольку всякая система есть единство многообразного.

Другой род противоположности Лосский называет *реальной* противоположностью. В отличие от противоположности идеальной, или логической, она характеризуется тем, что в одном пространстве и времени два противоположных элемента совмещаться не могут: они взаимно уничтожают друг друга. «Таково, например, действие двух сил, из которых одна приближает точку А к точке В, а другая удаляет ее от В; таково влияние разнородных мотивов на душу человека, из которых одни пробуждают в X склонность к дружбе с Y, а другие склоняют к вражде и т. п. Такую противоположность между элементами мира мы назовем *противоборствующею.* Поскольку она существует между событиями и вещами пространственно-временного мира, она может быть названа *реальною*» [1]. Важно отметить, что, по Лосскому, в основе реальной противоположности лежит противоположность идеальная: так, отрицательная и положительная величины, являющиеся идеальной противоположностью, поскольку они носят внепространственный и вневременной характер, воплощаясь в реальности (например, в виде двух сил, противоположным образом заряженных), превращаются в противоборствующую противоположность, элементы которой взаимно уничтожаются. Это обстоятельство надо иметь в виду, поскольку ему принадлежит важная роль в диалектике Лосского: идеальная противоположность у него, если так можно выразиться, играет более универсальную роль, онтологически она первична и служит условием возможности реальной [2].

В отличие от противоположности идеальной, служащей источником богатства и многообразия мира, реаль-

---

[1] *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое, с. 50.
[2] См. там же, с. 50—51.

ная противоположность, напротив, обедняет мир, погашает в нем целый ряд возможностей, поскольку противоборствующие противоположности взаимно уничтожают друг друга. «...Поскольку в мире есть противоборствующие противоположности, он содержит в себе *царство вражды;* наоборот, поскольку в мире этих противоположностей нет, он образует или может образовать *царство гармонии*» [1].

Нетрудно заметить, что два типа противоположностей различаются Лосским по тому, какую роль в каждом из этих типов играет момент *единства.* В случае идеальной противоположности единство преобладает над началом разъединения, и мы имеем, по существу, даже не противоположности, а просто различные моменты единого. Напротив, в случае противоборствующей противоположности момент единства почти исчезает, и потому противоборствующие стороны уничтожают одна другую. Правда, и в этом случае единство исчезает не полностью, а *почти:* «Даже в материальной среде явления борьбы, состоящие в действии и противодействии *отталкивающих* сил, возможны лишь до тех пор, пока множество частей материи связаны друг с другом также и силою *притяжения* и потому образуют *единую* материальную *систему*» [2]. Вот почему Лосский указывал на то, что и в реальной противоположности присутствует идеальная противоположность, так сказать, в «снятом виде», как предпосылка.

Различение противоборствующей и индивидуализирующей противоположности совершенно недвусмысленно направлено у русского философа против гегелевской диалектики, в которой противоречие и борьба противоположностей играют роль основного конструктивного момента системы.

Посмотрим теперь, в чем состоит метафизический смысл двух названных типов противоположности: как раз таким образом мы сможем понять, почему Лосскому потребовалось это различение. Противоборствующая противоположность, поясняет он, возможна лишь там, где есть множество самостоятельных деятелей, то есть множество субстанций. Но при этом субстанции не могут быть абсолютно изолированными друг от друга, как это полагал Лейбниц: напротив, всякая борьба предполагает также некоторое единство, без него противоборствую-

---

[1] *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое, с. 51.
[2] Там же, с. 52.

щие начала не могли бы «соприкоснуться» друг с другом. Эти самостоятельные субстанции сотворены трансцендентным богом, и в качестве творений они отнюдь не предполагают с самого начала необходимости находиться между собой в отношении противоборствующей противоположности: они созданы только с помощью принципа идеальной противоположности, составляющей основу мира гармонии.

«Мир гармонии есть совершенное творение божие, состоящее из множества существ, из которых каждое по-своему живет в боге и для бога и, в силу такого единства цели, все они живут также друг в друге и друг для друга. Это — подлинное царство божие. Множественность в этом царстве обусловлена только идеальными отличиями одного члена от другого, т. е. индивидуализирующими противоположностями, без всякого участия противоборствующих противоположностей, а, следовательно, и без всякой вражды одних существ к другим» [1]. Эта созданная творцом гармоническая целостность существенно отличается от той вселенной, в какой мы живем теперь. В ней нет эгоистического обособления частей (отдельных субстанций) и противопоставления ими себя целому и другим частям (субстанциям) мира.

В царстве гармонии, как в умопостигаемом мире Плотина, совсем иное соотношение между частью и целым, чем в реальном эмпирическом мире: «...*вследствие полного взаимопроникновения* всего всем здесь исчезает различие между частью и целым: *всякая часть здесь есть целое*» [2]. Именно в царстве божием «все имманентно всему», то есть осуществлен принцип, положенный в основу всей системы мистического эмпиризма. Этот гармонический мир есть, согласно Лосскому, *совершенный организм*, ибо в организме как раз части существуют ради целого, а целое — ради частей и через них, а потому только и можно сказать, что *часть есть целое*. Таков закон жизни *«мира духа»*, в котором нет места противоборствующим противоположностям. Откуда же тогда появляются эти последние?

Дело в том, что трансцендентный творец создал субстанции *свободными:* по своему *бытию* они целиком зависят от творца, но по своей *деятельности*, по осуществлению своей жизни они могут либо «жить в своем творче-

---

[1] *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое, с. 72.
[2] Там же.

ском первоисточнике, в Абсолютном»[1], либо же отпасть от него, настаивая на своей самостоятельности и став непроницаемыми как для абсолютного, так и друг для друга. В результате свободного отпадения субстанций от их абсолютного первоисточника и появляется мир непроницаемости, мир вражды и противоборствующей противоположности. Взаимная непроницаемость частей — это, по Лосскому, принцип *материальности* как таковой: «...пространство царства вражды наполнено материею, существенное свойство которой есть взаимная непроницаемость ее частей. Это — характерный продукт противоборствующей противоположности...»[2]

Но диалектика царства вражды такова, что наряду с противоборствующими противоположностями здесь остается в силе также и принцип единства, правда в ослабленной, искаженной и ущербной форме. Именно в этой форме он и предстает как отвлеченно-общее, идеальное, но в абстрактном и обедненном виде: как закон, или «отвлеченный логос». Таково обоснование у Лосского происхождения отвлеченно-идеального бытия.

Разум мира, лежащего во зле,— это и есть, стало быть, отвлеченный разум. Закон, правовой порядок в обществе, по Лосскому,— лишь слабый отблеск, бессильный суррогат подлинного единства, которое является единством любви и составляет закон жизни в царстве духовных существ. Философию «отвлеченного идеализма» Лосский, таким образом, так же как и славянофилы, Соловьев, Лопатин, считает, в сущности, законным плодом того общества, которое не знает более высокого типа идеальности, чем закон. Критика отвлеченного разума — это косвенная критика индивидуализма европейского общества, традиционная для русской религиозно-идеалистической философии.

Так логические характеристики мало-помалу преображаются в этически-оценочные, диалектика превращается в этику[3], а этическое, со своей стороны, получает онтологический статус.

Таким образом, противоборствующая противоположность — это закон бытия материального мира. Она есть результат деятельности самих субстанций, превратного использования ими своей свободы. Стало быть, и мате-

[1] *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое, с. 66.

[2] Там же, с. 81.

[3] Особенно наглядно видно это превращение в работе Н. О. Лосского «Условие абсолютного добра. Основы этики». Париж, 1949.

риальность мира оказывается, по Лосскому, не результатом творения сверхмирового абсолюта, а возникает из-за того, что субстанциальный деятель, первоначально член «царства духа», утверждает исключительно свою самость, делает самого себя, в отдельности от других и от целого, единственной целью своей деятельности. «Вместо того, чтобы стать средоточием всего Царства Духа, такой член оказывается вне сферы Духа. Вместо бесконечной общей жизни всех членов Царства Духа, он принужден довольствоваться лишь тою жизнью, которая может быть создана только его собственными силами... Такая жизнь сравнительно бедна содержанием; она не соответствует задаче, поставленной отпадшим членом Царства Духа, и потому ни одно проявление ее не дает ему полного удовлетворения, каждое из них, едва возникнув, отменяется, отмирает и замещается новым проявлением. Отсюда получается ряд изменений не чисто положительных, как в Царстве Духа, а положительно-отрицательных, образующих такой временной процесс, в котором есть отпадение пережитых содержаний в бездну прошлого, т. е. *смерть*»[1].

Эгоистическое самоутверждение сотворенных свободными субстанций, поставивших свое частичное бытие на место целого и утверждающих себя как целое и за счет него, порождает, по убеждению Лосского, материальное царство отталкивания и вражды, в котором вместо вневременности (вечности), характерной для духовного царства, появляется время, то есть разделенность прошлого, настоящего и будущего, а вместе с ним и смерть. Сущность этого мира вражды и смерти, стало быть, в том, что «всякий член царства вражды сам стремится стать Абсолютным и хочет сам от себя создать абсолютную полноту жизни»[2]. Возникает множество «абсолютных», борющихся друг с другом, самоутверждающихся существ.

Материальность, согласно учению Лосского, есть продукт свободы, основного свойства субстанциальных деятелей[3]. И хотя бытие последних определяется не ими самими, но содержание деятельности предоставлено их собственной воле, так что их эволюция может направляться либо к благу, либо ко злу. В последнем случае результатом их взаимодействия и становится мир взаимно непро-

[1] *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое, с. 89.
[2] Там же, с. 90.
[3] См.: *Лосский Н. О.* Свобода воли. Париж, 1927, с. 85—89.

пицаемых тел. В такой форме предстает в идеал-реализме христианский догмат о сотворении мира из ничего: духовный мир есть творение бога, а материальный — результат свободной деятельности сотворенных субстанций. Свобода, стало быть, и есть то ничто, из которого оказалось созданным царство взаимной непроницаемости и отталкивания — материальное бытие. Такова религиозно-идеалистическая подоплека диалектики Лосского, различающего подлинно гармонический, духовный, и дисгармонический, материальный, миры.

Лосский не случайно называл свое учение также и «иерархическим персонализмом»: реальным бытием, источником которого является сам абсолют, у него обладают только субстанциальные деятели, то есть живые и самосознательные личности, а все остальное — эмпирические явления и процессы, а также отвлеченные идеи — суть только либо принадлежности этих деятелей, либо продукты их деятельности. «Личность есть центральный онтологический элемент мира»[1] — такую форму принимает у Лосского монадология Лейбница, печать которой, несомненно, лежит на его теории материи как продукте деятельности субстанций. Как отмечает И. П. Чуева, «Лосский считает материю продуктом деятельности душ. Она производна и не обладает реальностью. Это безусловно субъективно-идеалистический взгляд на материю. Однако, стремясь избавиться от субъективизма, Лосский развивает антипсихологическое учение... и рассматривает его (субстанциального деятеля.— *Авт.*) как сверхвременную и сверхпространственную сущность, пытается дать ему объективно-идеалистическое истолкование»[2]. Оговорка, которую здесь делает советская исследовательница, не случайна: действительно, вряд ли будет вполне правомерно сказать, что у данного философа материя есть «продукт деятельности душ»[3]. Идеализм Лосского и в самом деле носит не субъективный, а объективный характер; субстанциальный деятель сверхвременен и сверхпространственен, а потому есть дух, а не

[1] *Лосский Н. О.* Ценность и бытие. Париж, 1931, с. 74.

[2] *Чуева И. П.* Критика идей интуитивизма в России. М.— Л., 1963, с. 35.

[3] У Лейбница, на которого опирается здесь Лосский в первую очередь, субстанция ближайшим образом определяется именно как душа; духи, согласно Лейбницу,— это высший вид монад, обладающих уже сознанием и самосознанием. Но поэтому у него каждая монада обладает также и телесностью, а у Лосского материальное — результат грехопадения субстанциальных деятелей.

душа: именно дух, согласно христианской традиции, обладает свободой воли, а свобода воли есть главное определение субстанций в идеал-реализме.

Однако тут кроется очень трудная и большая проблема, решения которой русский идеалист, естественно, дать не смог: проблема природы психического, душевного начала и связи последнего с духовным миром, с одной стороны, и миром материальным — с другой. В этом пункте с наибольшей силой выступают противоречия и непоследовательность его идеалистически-мистического построения.

Лосский решительно отделяет психические, душевные процессы от деятельности духовной: психика неразрывно связана с материальным началом, тогда как дух свободен от него. «Психические деятельности, в отличие от духовных, суть деятельности какой-либо самости, осуществляемые ею *для себя*; в них всегда есть нечто негармонирующее с остальным миром и потому они так или иначе препятствуют чьей-либо жизни...»[1]

Рассмотрение души как среднего члена между сферой идеальной, духовной, с одной стороны, и материально-телесной — с другой, характерно для платонизма и аристотелизма, а также для неоплатоников, объединивших в своих учениях моменты того и другого. Душа рассматривается в рамках этой традиции как форма живого тела, как начало, объединяющее и тем самым животворящее вещественные элементы, превращающее их из хаоса, лишенного внутренней связи, в космос, в некоторое единое целое. Именно к этой традиции восходит и лейбницево учение о монадах как живых единствах, центрах сил, или душах. Однако Лосский подчеркивает как раз тот момент душевного начала, который роднит душу с материей,— момент эгоистического самоутверждения, отделяющий каждую душу от всех остальных и противопоставляющий ее как другим душам, так и всему миру в целом.

Если Лейбниц противопоставляет душевно-жизненное начало (вместе с духовным) мертвой материи, то Лосский, напротив, отделяет царство духа от душевно-материальных процессов, составляющих содержание мира вражды и зла. Правда, он тоже признает, что психические акты «содержат в себе хотя бы *частичное преодоление материального распада* и потому в них есть нема-

[1] *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое, с. 93—94.

териальная сторона, но в то же время они и не духовны. Можно сказать, что они стоят в промежутке между жизнью Духа и материальными процессами»[1]. Согласно Лосскому, душа, преодолевая разрозненность и взаимоотталкивание телесных частей, служит объединяющим центром организма. Стремление к обладанию вещами (присвоение их, превращение в собственность), а также к власти над другими живыми существами, в том числе и над другими людьми, есть, по его мнению, способ осуществления единства на уровне души, поскольку в основе такого единства лежит желание самоутверждения. «...Утоление голода, жажды и т. п. для созидания организма, правда, отчасти сопутствуется преодолением материальной раздробленности, но, с другой стороны, оно требует механического удаления от организма всех веществ, вредных для него, а также борьбы за материальные блага с другими живыми существами, причем эта борьба выражается или в действительном отталкивании другого существа, или в угрозах произвести такое отталкивание; такой же характер имеет и половая любовь»[2].

Душа, стало быть, есть форма единства, но единства частичного и потому исключительного, всегда предполагающего борьбу и самоутверждение,— таково понимание Лосским природы психического. Поэтому он пишет: «...Душа, правда, объединяет тело, но вместе с тем она является также и виновницею *материальности* этого тела, иными словами, ее активность всегда более или менее сохраняет характер исключительности...»[3]

Тут философ вступает в противоречие с собственным исходным принципом. Как мы помним, он рассматривал *единство как положительное начало бытия,* а противоположный ему принцип *разъединения*, мертвой рядоположности, взаимной непроницаемости — как начало *отрицательное.* Теперь оказывается, что душа, хотя она и есть источник единства и целостности органического тела, и даже более того — источник единения многих душевно-телесных целостностей, например семьи, тем не менее оценивается им отрицательно из-за исключительного характера душевной активности. Именно в силу такого максимализма Лосского всякая деятельность материально-психического порядка предстает как деятельность эгоистическая, вносящая в мир борьбу и вражду:

[1] *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое, с. 93.
[2] Там же, с. 94.
[3] Там же, с. 104.

сюда попадают и такие простейшие отправления организма, как питание, размножение и т. д. Антииндивидуализм Лосского приобретает здесь крайние формы: само существование индивидов уже есть грех.

Такая позиция в вопросе о природе психического, а точнее, материально-психического с неизбежностью приводит его не только к осуждению собственности и вообще правового принципа, но и половой любви, и, стало быть, семьи, поскольку семейный союз объединяет не всех, а только несколько индивидов.

Этот вывод вытекает из его тезиса, что материальный мир, как таковой, уже сам по себе есть продукт злой воли сотворенных субстанций, отпадения их от первоначального единства,— тезиса, который не вполне согласуется также и с христианской догматикой, поскольку последняя исходит из того, что материальное начало тоже есть творение бога и само по себе зла не содержит. Учение Плотина о том, что сам мир возник в результате отпадения от единого мировой души [1], а также аналогичное учение Шеллинга оказало, вероятно, сильное влияние на русского идеалиста, определив собою его понимание душевной стихии. Душа, по Лосскому, не только «форма» тела, не только, следовательно, причина объединения и животворения тела, но и причина самой его телесности, материальности, а это — определение, прямо противоположное первому.

Непоследовательность в этом вопросе порождает еще одно не менее острое противоречие его системы. Если материальность мира есть сама по себе зло, то, следовательно, в мире гармонии вообще не должно быть материальности, поскольку там нет места вражде и борьбе. Такое учение было бы последовательным, если бы Лосский, так же как Платон и неоплатоники, считал, что спасение души связано с ее полным освобождением от телесного начала и возвращением в умопостигаемый мир, лишенный всякой связи с телом как темницей души. Но

[1] «...Там (в умопостигаемом вечном бытии.— *Авт.*) была некоторая природа, беспокойно-суетная и стремящаяся господствовать над самой собой и принадлежать самой себе. Она хотела обрести больше, чем у нее было; так она пришла в движение, а вместе с ней в движение пришло время, и мы стали двигаться к всегда-будущему и позднейшему, то есть все время к иному, а не к тождественному...» (Enneade, III, 7, 11). То есть, по Плотину, чувственный мир возник в результате эгоистического самоутверждения мировой души, противопоставившей себя единому и захотевшей, таким образом, быть богом.

он хочет совместить платоновское понимание тела как результата грехопадения духа с христианским учением о том, что душа не может существовать вне тела. Отсюда появляется антиномия: с одной стороны, в царстве духа не может быть материальных тел, с другой стороны, у каждого члена царства духа должно быть некоторое «вселенское тело». В чем состоит природа этого последнего, понять трудно: желая разрешить возникшую антиномию, Лосский вводит понятие «нематериального тела», смысл которого у него остается темным. «Можно сказать, что весь мир подчинен Духу... как тело, но как тело *нематериальное,* т. е. тою своею стороной, в которой сама материя есть нечто нематериальное»[1]. Создание таких понятий-парадоксов — издержки «мистической» диалектики, мнимая форма разрешения действительных противоречий, пронизывающих всю систему конкретного идеал-реализма, взрывая ее изнутри. Идеалистическая диалектика Лосского обнаруживает, таким образом, свою несостоятельность, как и все его учение в целом.

3. МИСТИКО-ПАНТЕИСТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА (С. Л. Франк)

Достаточно близким к взглядам Н. О. Лосского по исходным принципам является учение С. Л. Франка (1877—1950), в центре которого стоит понятие «всеединства» и убеждение в том, что «все имманентно всему», а следовательно, интуиция есть главный источник познания.

Проблемам познания С. Л. Франк, как и Н. О. Лосский, уделял много внимания: две важнейшие его работы — «Предмет знания» (1915) и «Непостижимое» (1939) посвящены рассмотрению возможностей, средств и задач познания. Тем не менее решение гносеологических проблем для Франка не самоцель: главной задачей философии он считает создание онтологии, или, как он предпочитает ее называть, «первой философии». «В сущности говоря, все движение очищения гносеологии от «психологизма»,— пишет он, имея в виду прежде всего неокантианство, имманентную философию и феноменологию Гуссерля,— сводится именно к уничтожению особой «теории познания», как науки, отличной от «теории

[1] *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое, с. 105.

бытия» и предшествующей ей. Однако, ввиду двусмысленности слова «онтология» мы предпочитаем называть эту единую «теорию знания и бытия» не онтологией, а старым и вполне подходящим аристотелевским термином *«первой философии»*. Первая философия есть действительно первое, ни на что иное уже не опирающееся исследование основных начал бытия, на почве которых впервые возможно различение между знанием и предметом знания...» [1]

«Первая философия» С. Л. Франка — это объективный идеализм. Та историческая традиция, к которой в свое время обращался В. С. Соловьев,— Платон, Плотин, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Мейстер Экхарт, Бёме, Шеллинг — служит источником и его философских идей. В отечественной мысли Франк апеллирует прежде всего к Соловьеву. Но, пожалуй, из всей плеяды философов-идеалистов, преимущественно, как видим, платоников, на которых ссылается русский философ, наиболее близким себе он считает Николая Кузанского с его диалектикой «совпадения противоположностей» [2], которую Франк интерпретирует в духе «философии всеединства».

Однако при всем этом гносеологический анализ ведется им непосредственно в русле тех направлений идеалистической философии, которые были наиболее влиятельными на Западе в первой четверти XX в.: неокантианства (главным образом марбургской школы), интуитивизма А. Бергсона [3] и особенно феноменологии Э. Гуссерля. Как и Лосский, Франк в своем понимании познания как непосредственного постижения реальности опирается на те философские течения, которые, подобно философии жизни и феноменологии, отказываются от понимания познания как опосредования и в соответст-

[1] *Франк С. Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915, с. V—VI.

[2] «Сознательно моя философская мысль определена... платонизмом вообще и, в частности, влиянием двух величайших его представителей — Плотина и Николая Кузанского» (*Франк С. Л.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956, с. 8).

[3] Правда, Франк, как и Лосский, критикует Бергсона за недооценку им рационально-логического элемента в познании. «Величайшее и опаснейшее заблуждение, искажающее блестящие прозрения Бергсона, состоит в его смешении переживания с интуицией, или иррациональной смутности с сверхрациональной конкретностью» (*Франк С. Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания, с. 356). Как мы покажем ниже, этот упрек в значительной мере можно сделать и самому Франку.

вии с этим пересматривают понятие субъекта знания и способ данности сознанию его объекта. Противником Франка оказывается, с одной стороны, традиционный рационализм, включая сюда отчасти и Канта, а с другой — традиционный эмпиризм, представленный Локком, Юмом, позднее Миллем, Спенсером и другими позитивистами XIX в. Ведь ни то, ни другое направление не признает возможным непосредственное постижение сверхчувственной, идеальной реальности, хотя их представители по-разному аргументируют свою позицию. Главным объектом нападок Франка, как и русского религиозного идеализма вообще, является, однако, позитивизм и материализм [1]. Но при этом, в отличие от Лопатина и Лосского, он отвергает субстанциализм, то есть понимание мира в качестве связного многообразия «неких «вещей» или конкретных реальностей, обладающих множеством разнообразных свойств — все равно, «эмпирических» или «идеальных» — и стоящих в разного рода отношениях друг к другу» [2]. Для Франка не так уж существенно, понимаются ли эти субстанции материалистически (или шире — натуралистически) как материальные «вещи» или же признается существование также и духовных субстанций — человека, бога, ангелов, бестелесных душ, как это было в средневековой философии и метафизике XVII и XVIII вв.; ему претит именно субстанциализм, который, с его точки зрения, предполагает ложное в самой основе понятие «объективной действительности» и в конечном счете апеллирует к «здравому смыслу». «Классический образец такого типа мысли, такого философского понимания реальности есть метафизика Аристотеля (и зависящая от нее система Фомы Аквинского). Именно этот тип мысли Кант разумел под именем «догматической метафизики» [3].

О Канте Франк упоминает не случайно: его учение, называемое нередко «имманентным объективизмом», есть вариант именно трансцендентального идеализма. «Кант...— пишет Франк,— расширил понятие сознания настолько, что оно стало охватывать *сферу самого предмета* и совершенно утратило свое первоначальное значение той узкой сферы субъективности, которая проти-

[1] См. об этом: *Чуева И. П.* Критика идей интуитивизма в России, с. 32—38.

[2] *Франк С. Л.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия, с. 20.

[3] Там же, с. 21.

вопоставляется «самому предмету»; однако свой вывод он изображает так, как будто он, напротив, *сузил* всю сферу бытия до пределов субъективного сознания»[1]. Действительно, Кант «расширил» понятие сознания, поскольку попытался доказать, что весь мир опыта, познаваемый наукой и человеческим здравым смыслом, есть конструкция самого субъекта; для того чтобы сохранить общезначимость и в этом смысле объективность научного знания, немецкий философ, однако, должен был ввести новое понятие субъекта — не индивидуального[2], как его мыслили в предшествующей метафизике, а трансцендентального. Что такое трансцендентальный субъект, структура которого составляет априорную форму, реализующуюся в индивидуальных сознаниях, не смог, в сущности, разъяснить ни сам Кант, ни его последователи, это понятие остается наименее определенным у Фихте, Шеллинга, Когена, Наторпа, наконец, и у Гуссерля, который начиная с 10-х годов встает на позиции трансцендентального идеализма. Но что касается самого кенигсбержца, он все же никогда не отождествлял расширенное им понятие субъекта (даже трансцендентального) с самим бытием.

Хотя субъект и конструирует мир опыта, но он не конструирует «вещи в себе», а они-то и есть нечто «самосущее» — то, что в докантовской философии понимали как субстанцию (субстанции). Это тот остаток «догматической метафизики» в учении Канта, который он не смог преодолеть, и отсюда возникает упрек Франка: Кант остался непоследовательным, не устранив самопротиворечивое (в его системе) понятие «вещи в себе». Русский идеалист здесь повторяет упрек, сделанный Канту со стороны Фихте, который полностью устранил «вещь в себе» как нечто от субъекта не зависимое и построил систему идеализма, исходя из единого начала — Я. Франк следует, таким образом, тому направлению в трансцендентальной философии, которое начинается с Фихте, и не случайно в своей теории познания он постоянно обращается к неокантианцам, имманентной философии, феноменологии: как показало дальнейшее развитие этих направлений в XX в., все они, хотя и по-

[1] *Франк С. Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания, с. 59.

[2] У Канта сохраняется и понятие индивидуального субъекта, однако оно больше не имеет той базы, которая была у него в докантовской метафизике в виде понятия души как субстанции.

разному, в конце концов оказались родственными немецкому идеализму, причем именно в его фихтеанском варианте.

Согласно Франку, именно в Я обнаруживается первичное существо реальности вообще — подлинной «реальности», а не той «объективной действительности», мира субстанций, как его понимала «догматическая метафизика», начиная с Аристотеля, Фомы Аквината и вплоть до Декарта, Лейбница и даже еще отчасти Канта. ««Я»... есть реальность, в которой «объект» совпадает с «субъектом»... По первичному своему характеру это есть реальность, которая вообще не *предстоит* нам в роли объекта... не есть нечто, с чем мы извне «встречаемся»... Это есть реальность, *открывающаяся самой себе* — открывающаяся не в силу того, что кто-то другой на нее смотрит, а в силу того, что самое ее *бытие* есть непосредственное *бытие-для-себя, самопрозрачность*»[1]. Реальность может быть обнаружена, таким образом, путем «поворота сознания» извне вовнутрь, ибо именно «глубины самосознания» — это и есть подлинное бытие[2].

Если говорить о том новом, что вносит учение Франка в философию немецкого идеализма с его принципом *тождества мышления и бытия,* то в самом общем виде это — отождествление *сознания и бытия.* Бытие открывается нам путем погружения в глубины нашего Я и путем непосредственного созерцания того, что открывается в этих глубинах. Не мышления, а именно созерцания как способности *прямого видения,* а сознание — это, по Франку, и есть прямое видение, прямое *переживание* самоданной реальности. Сознание есть *живое знание,* знание-переживание, знание-бытие, или знание-жизнь. Знание здесь выступает не как отличное от самой жизни, а как тождественное ей, и потому нет никакого различия между субъектом (переживающим) и объектом (переживаемым): они сливаются воедино в акте переживания. Это и есть специфика интуитивизма, сближающая его не столько с панлогизмом Гегеля, сколько с теми течениями в буржуазной философии конца XIX в., которые ориентированы на «жизнь» и «непосредственное переживание» — такими, как философия жизни, феноменология, экзистенциализм.

---

[1] *Франк С. Л.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия, с. 33—34.

[2] См. там же, с. 36.

При этом Франк, подобно другим представителям трансцендентализма, различает «мое сознание» как достояние отдельного индивида, как внутреннюю «душевную жизнь человека», его «маленький мирок»[1], и сознание в качестве всеобъемлющей реальности, «самого бытия». «Под «моим я», под кругом «моей душевной жизни» можно разуметь... две совершенно различных области... 1) Под «сознанием» вообще мы условились выше разуметь поток переживаний, направленных на сверхвременное единство, и противостоящих ему как субъект — объекту. С этой точки зрения «мое сознание» или «я, как отдельная личность» есть поток сознания, противостоящий объективному единству и вместе с тем мыслимый как ограниченная реальность, как отдельная часть мира... «Мое сознание» есть *мое* в отличие от всех других сознаний... 2) С другой стороны, под моим «я» или «моей душевной жизнью» я могу разуметь вообще всю сферу бытия, поскольку она не предстоит мне в качестве постороннего мне объекта, на который направлено мое познавание, а непосредственно переживается мною, непосредственно сознается мною, как чистая раскрытая себе жизнь, как само себя переживающее бытие»[2].

Однако декларирование этого различия моего сознания как части мира и моего сознания как всеобъемлющего бытия, как всемира, или всеединства — дело не такое уж сложное: это делали и Кант, и Фихте, и Шеллинг, и Коген, Наторп, Гуссерль. Гораздо сложнее провести водораздел между этими «двумя» Я в реальном процессе философского исследования, так же как, впрочем, и практического действия. Здесь-то и начинаются те неизбежные смешения «моей индивидуальной душевной

---

[1] См.: *Франк С. Л.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия, с. 37.

[2] *Франк С. Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания, с. 426—427. «Переживать», «чувствовать» значит не только «быть в себе», как бы жариться в собственном соку отрешенной субъективности; это значит вместе с тем *быть во всем*, быть изнутри погруженным в бесконечный океан самого бытия, т. е. это значит *переживать и все остальное на свете*... В силу этой своей «объектной» или познавательной стороны переживание есть по существу нечто большее, чем субъективное «душевное» состояние: оно есть именно *духовное* состояние, как единство жизни и знания. «Пережить», «прочувствовать» что-либо — значит *знать объект изнутри*, в силу своей объединенности с ним в общей *жизни*...» (*Франк С. Л.* Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. М., 1917, с. 206—207).

жизни» с «вселенским Я», которые оборачиваются *крайностями сверхпсихологизма* у таких противников психологизма, каким в XIX в. был Фихте, а в XX — Гуссерль.

Что касается Франка, то у него именно в этом наиболее уязвимом месте на помощь призывается диалектика как средство разрешения проблем теории познания и теории бытия. При этом не следует забывать, что между теорией познания и теорией бытия в «имманентном объективизме» Франка нет, по существу, принципиального различия, потому что сознание, правда, сознание определенным образом «поставленное», выступает и как абсолютное бытие.

Коль скоро философ объявляет «мое Я», самосознание всеобъемлющей реальностью, абсолютным бытием, перед ним неизбежно встает проблема, каким образом возможно то, что в гносеологии мы называем предметом познания, а в онтологии (теории бытия) — независимой от нас реальностью не только вообще внешнего мира, но прежде всего «других Я» (поскольку они мыслятся как самостоятельные субъекты собственных действий, не зависящих от «моего Я»). Это те проблемы, перед которыми трансцендентальный идеализм оказался еще со времен Фихте, полностью устранившего понятие субстанции в ее традиционном смысле.

Посмотрим, как решает Франк проблему предмета знания. Вопрос о предмете, говорит он, есть вопрос об отношении между знанием и реальностью, поскольку знание всегда имеет своим предметом нечто трансцендентное знанию (лежащее вне его), то есть неизвестное. Это — одна сторона дела. Но, с другой стороны, мы уже знаем, что нет ничего трансцендентного сознанию, если оно понято как «абсолютное бытие». Значит, и предмет тоже должен быть имманентным, то есть доступным «сознанию и познанию именно во всей своей *трансцендентности*» [1]. В этой имманентности трансцендентного, по словам Франка, таится *чудо* знания. И в самом деле чудо: ведь понятия имманентного и трансцендентного взаимно исключают друг друга, так что мы имеем тут дело с очевидным противоречием. По убеждению Франка, «этой проблеме присуща своеобразная диалектика, в силу которой именно *крайние* выражения прямо противоположных направлений сближаются между собой и ведут к тождественному результату. А именно, абсо-

[1] *Франк С. Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания, с. 80.

лютный субъективный идеализм, утверждающий, что «трансцендентный предмет» не только непознаваем, но и немыслим, т. е. есть противоречивое понятие, и что все доступное нам есть содержание нашего сознания,— и крайний имманентный реализм, утверждающий, что предмет во всей его реальности *имманентен,* т. е. как бы воочию стоит перед нашим сознанием и есть содержание последнего,— по своим последним выводам оказываются явно тождественными» [1].

«Абсолютный субъективный идеализм» — это позиция Беркли, в несколько видоизмененном виде — Фихте; «крайний имманентный реализм» — точка зрения самого Франка. Совершенно очевидно, что расширение сознания до «всеобъемлющего» и таким образом — до «абсолютного бытия» есть крайняя степень именно субъективного идеализма, превращающего человеческое Я в Я божественное. И Франк не случайно подмечает здесь «диалектику»: его собственная позиция есть углубление того субъективизма Я, который характерен для идеализма нового времени и основу которого, как мы увидим ниже, составляет мистический пантеизм [2], восходящий к учениям Иоанна Скота Эриугены, Мейстера Экхарта и Николая Кузанского и возрожденный в немецком идеализме, прежде всего у Фихте.

Как же, однако, решает Франк проблему «имманентности трансцендентного», то есть проблему познания? Он различает предмет знания как нечто неизвестное и в этом смысле трансцендентное знанию, с одной стороны, и содержание знания, или, что то же, содержание предмета,— с другой. Специально анализируя связь и различие этих понятий, философ берет в качестве примера акт суждения, поскольку именно в этом акте мы приписываем некоторому предмету *А* то или иное содержание *В*. Суждение «*А* есть *В*», согласно Франку, как раз и есть приписывание предмету *А* определенного содержания *В*. Однако подлинная, изначальная форма суждения должна была бы быть представлена несколько иначе, а именно: «*Ах* есть *В*», ибо понятие *А* может служить логическим подлежащим только потому, что оно берется не просто как нечто определенное, а скорее как выде-

[1] *Франк С. Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания, с. 90.

[2] Смысл понятия «мистического пантеизма» раскрыт в книге В. В. Соколова «Европейская философия XV—XVII веков» (М., 1984, с. 43, 47—49 и др.).

ленная сторона, связанная с чем-то неизвестным. *Ах* — это единство первой определенности с неопределенным; *А* как бы со всех сторон окружено неизвестным, как остров в океане. Стало быть, синтетическому суждению «*А* есть *В*» предшествует в качестве его необходимого условия более изначальное суждение, в котором зафиксирован произведенный познающим субъектом анализ реальности, с помощью которого из «океана» *х* был выделен «остров» *А*. Такое суждение можно записать как «*х* есть *А*». Однако с логической точки зрения это суждение имеет парадоксальный характер: ведь *х* — это нечто неопределенное, неизвестное, отождествляемое с некоторым определенным *А*. «Схема «*х* есть *А*», в которой выражена природа всякого знания, предполагает... что мы *знаем то, чего мы не знаем*» [1]. Более того, согласно этой схеме, то, чего мы не знаем, есть основа и носитель того, что мы знаем.

Знание как проникновение в неизвестное, как приписывание неопределенному определенного содержания составляет, согласно Франку, диалектику процесса познания. Всякое суждение, по его мнению, есть нарушение принципа тождества, установленного Аристотелем как высший закон логики и признаваемого в качестве такового Фомой Аквинским, Лейбницем, Лотце и многими другими. Всякое «*А* есть *В*» имеет, по Аристотелю, в качестве условия своей возможности «*А* есть *А*». Но русский философ с этим решительно не согласен. «...Здравый смысл, конечно, отдаст здесь справедливость Гегелю, который указывает, что повторение подлежащего в сказуемом есть не выражение мысли, а лишь признак идиотизма» [2]. Закон тождества, таким образом, Франк в качестве высшего начала логики не признает, на его место он ставит закон тождества противоположного, в данном случае — неизвестного и известного, неопределенного и определенного, именно в этом усматривая диалектическую основу процесса познания.

Итак, получается, что в качестве *х* предмет сам присутствует в знании. Опять парадокс: как может присутствовать *в знании* то, что *не есть знание*? Не лучше ли сказать, что в нашем сознании присутствует *вопрос* относительно того, что само *не есть* наше сознание, ибо в

---

[1] *Франк С. Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания, с. 25.

[2] Там же, с. 15.

противном случае у нас никакого вопроса не возникло бы? Но при такой постановке проблемы мы перестаем рассматривать сознание как «абсолютное бытие», а потому Франк с нами никак не мог бы согласиться. Поскольку ему надо доказать, что вне сознания ничего не существует, он постулирует, что предмет познания не есть нечто внешнее познанию, а находится в нем. Критикуя подобный способ аргументации у представителей неокантианства и имманентной школы, немецкий философ — сторонник аристотелевского реализма — А. Мейнонг сравнивает доказательство «имманентности» предмета знанию с рассуждением человека, который, увидев в смете экономиста графу «непредвиденные расходы», стал бы доказывать, что эти расходы тем самым уже «предвидены» [1]. Но такое «доказательство» — это уже не диалектика, а *софизм.*

Нельзя не согласиться с той резкой критикой, которой подверг имманентную философию и близкую к ней феноменологию Гуссерля, в том числе и интуитивизм Лосского и Франка, русский философ С. А. Алексеев (Аскольдов): «Результат, к которому они (названные направления. —*Авт.*) приводят, один и тот же: путаница и смешение всех понятий. Этот же результат мы не можем не усмотреть в выводах имманентной философии, своими слияниями и смешениями исказившей всю проблему познания, смешавшей мышление, бытие, субъект, объект, сознание и познание в какую-то мутную смесь и увенчивающую все свои гносеологические выводы утверждением, что все находится именно в этой смеси, вне же ее ничего не существует. Правда этого утверждения только в том и состоит, что все, о чем только можно помыслить, а в том числе и всякий предмет познания, както соприкасается с нашей мыслью, а следовательно и с нашим сознанием. Но с этой правдой согласятся все философы в мире...» [2] Здесь справедливо отвергается имманентистское учение о том, что *содержание* знания и *предмет* знания — это, в сущности, один и тот же объект, только взятый как *известное* и *неизвестное;* во втором случае, согласно Франку, в качестве *x* в знании присутствует сам предмет, запредельность (трансцендентность)

---

[1] *Meinong A.* Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens. B., 1906, S. 82.

[2] *Алексеев С. А.* (Аскольдов). Мысль и действительность. М., 1914, с. 33.

которого по отношению к сознанию как раз и конституирует его в качестве предмета.

Такая постановка вопроса возможна потому, что он пытается преодолеть психологизм не только индивидуального сознания, от которого отправлялась докантовская философия, рассматривавшая познание как результат воздействия объекта на субъект, но и недостаточно, по его мнению, преодоленный субъективизм кантовского и послекантовского идеализма, исходившего из трансцендентального субъекта или «сознания вообще»: здесь ведь тоже еще оставался субъект как последний отправной пункт гносеологического анализа. «Вся трудность проблемы знания, загнавшая нас в тупик идеализма, основана на предвзятой предпосылке о *замкнутости* сознания. Кажется очевидным, что либо действительность находится *вне* сознания, и тогда она ему недоступна, либо она находится *внутри* сознания, и тогда она не есть «подлинная» действительность, а растворена в идеальной сфере сознания, есть лишь «идея», «представление», «мысль». Но здравый смысл говорит нам иное: мы непосредственно сознаем возможность для сознания овладевать трансцендентным ему бытием. Этот факт должен быть положен в основу теории знания. Мы должны мыслить сознание не как замкнутую в себе сферу, а скорее как пучок лучей, бросаемый на противостоящую ему действительность. Как лампа освещает предметы без того, чтобы предметам нужно было для этого входить в пределы лампы, или лампе — расшириться до всего круга освещаемых ею предметов, так и сознание освещает (сознает, познает) противостоящее ему бытие *непосредственно...*»[1] Это и значит, что познание в основе своей всегда есть интуиция, непосредственное созерцание данного, сверхчувственное созерцание самого бытия. Но при таком понимании познающий предстоит нам, согласно Франку, не как противочлен предмета познания, а как его сочлен в некотором единстве уже не сознания, а бытия. «То единство, которое уже у Канта является высшим гносеологическим понятием, есть не единство сознания, а абсолютное *единство,* объемлющее сознание и бытие»[2]. Следовательно, Я слито с предметом не посредством познания, а изначально, в самом своем бытии. Но если дело обстоит именно

[1] *Франк С. Л.* Введение в философию в сжатом изложении. Пг., 1922, с. 35.

[2] Там же, с. 36.

так, как поясняет Франк, то нам, в сущности, не нужно никаких усилий для того, чтобы непосредственно знать все, с чем мы вообще когда-либо встречаемся; тогда невозможно объяснить, каким образом может существовать что-либо нам неизвестное и непонятное, коль скоро бытие и сознание — одно и то же. Особенно трудную проблему для такой точки зрения должно представлять наличие других Я, душевная жизнь которых — это вряд ли смогли бы отрицать сторонники интуитивизма — далеко не во всем «непосредственно открыта» нам.

Как вообще мыслит Франк познавательное отношение, коль скоро он отменяет традиционную схему субъект-объекта? Он мыслит его как интенциональность, направленность на другое, и в этом вопросе идет вслед за Гуссерлем, который рассматривает интенциональность как главную характеристику «чистого сознания». Однако существенно, что для получения этого «чистого сознания» он требует совершить феноменологическую редукцию, цель которой — в «вынесении за скобки» всего эмпирического мира как внешнего сознанию. Иначе говоря, основатель феноменологической школы тем самым признает, что в человеческом сознании наличны как бы два слоя: психологический, принадлежащий индивидуальному Я, который должен быть «вынесен за скобки», и «чистый», составляющий структуру «Я вообще», сердцевиной которого как раз и является интенциональность. Но в результате «очищения» сознание не только освобождается от психологического слоя, а и снимается вопрос о статусе «внешнего мира»: согласно Гуссерлю, этот вопрос находится вне компетенции феноменологии, которая как «строгая наука» изучает лишь структуру «чистого сознания». (Правда, у позднего Гуссерля мы находим попытки превращения феноменологии в новую онтологию, которая рассматривает чистое Я как бытие,— в этом плане он пошел по тому же пути, на который с самого начала встал русский идеал-реализм в лице Лосского и Франка.)

Что же касается Франка, то он не производит никакой редукции, с самого начала рассматривая сознание как «владеющее трансцендентным ему бытием». Если у Гуссерля остается неясным вопрос о статусе мира, трансцендентного сознанию, то у Франка, напротив, постулируется, что интуитивизм исходит из абсолютного единства, объемлющего Я и не-Я. Поэтому интенциональность у него есть направленность не на содержание «чи-

стого сознания», как у Гуссерля, а на трансцендентный предмет, на бытие как таковое. Различие между Я и предметом мыслится не как различие субъекта и объекта, а как различие актуального и потенциального содержания самого Я, самого бытия. Процесс познания, таким образом, изображается как актуализация потенциального, как бы освещение того, что прежде было погружено во тьму. Поэтому *восприятие,* а не дискурсивное мышление есть основа всего познавательного процесса: благодаря восприятию, считает Франк, идя здесь за имманентной философией и особенно феноменологией, сознание владеет первичными содержаниями, присутствующими в акте переживания.

Тем актом восприятия, с помощью которого сознание выделяет некоторую определенную сторону *(А)* из бесконечной неопределенности потенциального *(х),* является, согласно Франку, *внимание.* Интенциональность — это, по существу, и есть не что иное, как внимание. «Внимание некоторым образом видоизменяет, преображает простое неосознанное переживание. Пока мы просто «имеем» впечатления или переживания, они образуют поток... в котором и состоит жизнь сознания. Акт внимания преобразует эту пассивную, целостную, текучую жизнь в характерную двойственность: мы имеем тогда, с одной стороны, себя самих, «поток сознания», и, с другой стороны,— то, что противостоит нам, как предмет, на который направлено наше сознание... Опредмечивающая функция внимания может заключаться, следовательно, только в одном: в обладании содержанием не в имманентных пределах самого потока сознания, а непосредственно в связи с вневременным единством самого бытия. В этом смысле внимание есть функция *трансцендирования,* проникновения в запредельное...»[1]

Таким образом, процесс познания начинается с интенционального акта, то есть внимания, которое впервые как бы поляризует «жизнь сознания», разделяя его, если говорить языком, не принятым в интуитивизме, на субъект и объект. Следующий момент состоит в выделении из предмета некоторой его стороны — того, что мы обозначаем *А.* Поскольку *А* всегда предстает на фоне того, из чего мы его выделили, то мы обозначаем его *Ах.* Следующий шаг — построение суждения как некоторого синтетического образования: *«Ах* есть *В».*

[1] *Франк С. Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания, с. 259, 261.

Интенциональный акт, или внимание, выполняет в учении Франка ту же функцию, какую в трансцендентальном идеализме от Канта и до Наторпа выполняло суждение, а именно — подведение многообразия под некоторое единство понятия; посредствующую роль при этом в философии Канта играло продуктивное (творческое) воображение, без которого рассудок не мог бы выполнить свою функцию. Продуктивное воображение в его системе представляло собой своего рода замену интеллектуальной интуиции для конечного субъекта, каким является человек. Характерно, что у Франка в понятии внимания отождествляются обе эти столь резко разведенные как Кантом, так и докантовской философией способности: внимание для него есть интеллектуальная интуиция, или, что то же самое, творческое воображение. С его помощью нам непосредственно открывается (открывается-творится, то есть актуализируется) не просто явление, а сущность: ведь с помощью интеллектуальной интуиции, как считалось в традиционной метафизике, мы способны непосредственно созерцать всеобщее, идею в платоновском смысле слова.

Но в каком случае может быть отождествлена интеллектуальная интуиция с творческим воображением? В том случае, если творческое Я своим актом созидает не образ (не явление, как полагал Кант), а само бытие, саму «вещь-в-себе». Это значит, что наше Я, как его понимает Франк, тождественно Я божественному, единство же человеческого Я — то, что в немецком идеализме обозначалось как трансцендентальное единство апперцепции, тождественно у него с единством абсолютным, с единым неоплатоников, мистиков, богословов. И это единство, объемлющее наше Я и не-Я, сознание и бытие, есть сверхвременное единство, которое для всякого сознания составляет как бы его бесконечный фон, фон неопределенного, или потенциального, который в феноменологии Гуссерля получил название «горизонта». Франк постоянно подчеркивает металогический характер этого фона. И в самом деле: коль скоро он — потенциальность, то он присутствует в нашем Я не в качестве его логического, так сказать, ядра, а, напротив, в качестве чего-то беспредельного и неуловимого, бессознательно переживаемого, что может быть актуализовано, однако, в процессе познания, хотя, разумеется, этот «фон» никогда не может быть актуализован до конца.

Вместе с понятием последнего «единства», объемлю-

щего бытие и сознание, Франк переходит от проблем гносеологии, которым посвящена бóльшая часть его «Предмета знания», к онтологии; таким образом, как и у Лосского, гносеологические проблемы у него перерастают в проблемы онтологические. Он следует в этом пункте за общим движением западноевропейской философии, которая в лице многих представителей трансцендентального идеализма в начале XX в. повернула к онтологии. Не только представители феноменологического направления, такие, как Гуссерль, Шелер, Хайдеггер, но и ученики неокантианцев, а также наиболее известные экзистенциалисты стали рассматривать философию прежде всего как онтологию. В этом отношении Франк и ряд других представителей русского идеализма в некотором смысле предвосхитили дальнейшее развитие западной идеалистической философии. Это, кстати, отмечал и Лосский в своей рецензии на книгу Франка «Предмет знания»: «Такой *онтологизм* в гносеологии Франка вовсе не есть обособленное явление, он представляет собою лишь яркое обнаружение тенденции, уже существующей в различных видоизменениях на современной ступени развития этой науки; замечательно, что даже различные неокантианские направления гносеологии, напр., имманентная философия Шуппе или трансцендентально-логический идеализм Когена, дают логику и гносеологию в сочетании с онтологиею. Конечно, поскольку С. Л. Франк осуществляет это сочетание путем ссылки на *металогическое* единство, он примыкает не к упомянутым неокантианцам, а к великому мыслителю прошлого, к Фихте, в последнем периоде его творчества, когда он исходил в построении своей системы не из Абсолютного Я, а из того, что выше всяких я, из самого Абсолютного»[1].

Тут мы с Лосским согласиться не можем. Что Франк действительно развивает традиции трансцендентального идеализма, в том числе и идеализма Фихте, что он предвосхищает неофихтеанство в европейской мысли XX в., в том числе и неофихтеанство позднего Гуссерля, это несомненно. Но что Франк примыкает к учению Фихте последнего периода, когда он признал в качестве высшего начала не абсолютное знание, а само абсолютное, это не так.

Дело в том, что в поздний период Фихте выступил с критикой пантеизма в той форме, в какой он проявился

[1] *Лосский Н. О.* Основные вопросы гносеологии. Пг., 1919, с. 236.

в учении Шеллинга — натурфилософии и философии тождества. Чтобы отмежеваться от пантеизма, он переосмыслил некоторые положения наукоучения, различив в абсолютном Я, из которого исходил в ранний период, абсолют, как таковой, и абсолютное знание. Последнее было им объявлено образом абсолюта; сам же абсолют оказался по ту сторону всякого знания и по ту сторону Я, как это в свое время имело место у неоплатоников [1]. Поэтому немецкий философ в поздний период не согласился бы, пожалуй, с высказыванием Франка, что «мы есть само абсолютное бытие, но лишь в потенциальной, непроясненной форме» [2]. Такое высказывание ближе к философии Фихте первого периода, когда он исходил из абсолютного как Я и строил, по существу, систему мистического пантеизма, к которому весьма близко и учение Франка. Последний в действительности соединяет трансцендентализм в том его варианте, как он предстает в неокантианстве и в феноменологии, с философией жизни Бергсона, к которому он значительно ближе, чем Лосский, и, подобно ему, склонен отождествлять все логическое, а тем самым и вообще всякую определенность, поскольку она подпадает под законы логики — тождества, противоречия и исключенного третьего,— с низшей областью сущего. Неопределенное, беспредельное, бесконечное и оно же — единое (!) составляют у Франка высшую область бытия.

В этом отношении русский философ совершенно справедливо апеллирует к учению Николая Кузанского, у которого он и находит тождество противоположностей — единого и беспредельного [3].

Именно в учении Франка об абсолюте как тождестве противоположностей в наибольшей мере и представлена

---

[1] Подробнее об этом см.: *Гайденко П. П.* Философия Фихте и современность. М., 1979.

[2] *Франк С. Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания, с. 431.

[3] В последнем своем произведении С. Франк называет свое учение «панэнтеизмом», желая тем самым несколько отстраниться от пантеизма (см.: *Франк С. Л.* Свет во тьме. Париж, 1949). Однако, как отмечает один из исследователей идеализма Франка, «панэнтеизм» можно рассматривать как особую, усложненную и уточненную форму пантеизма» (*Левицкий С. А.* Этика Франка.— В кн.: Сборник памяти С. Л. Франка. Мюнхен, 1954, с. 117—118). Согласно Левицкому, панэнтеизм Франка есть «своего рода мистический пантеизм» (там же, с. 117).

диалектика [1]. Строго говоря, для Франка реально существует только одно бытие, которое он именует «абсолютным бытием» или всеединством. Оно не имеет ничего вне себя и само является основой всякой определенности, которая-де неизбежно есть результат «различения» и «ограничения» всеединства. «...Сфера раздельных определенностей, подчиненная закону определенности, возможна лишь на почве иной сферы, которая уже не подчинена этому закону и природа которой может быть *отрицательно* охарактеризована как область *единства* или *совпадения противоположного...*» [2]

Совпадение противоположностей — так в свое время определил божественное бытие Николай Кузанский, тоже исходя из тезиса, что единое не имеет противоположности, а значит, оно тождественно бесконечному [3]. И Франк видит природу всеединства именно в том, что оно есть единство единства и множественности, «этого» и «иного». То, что Лосский характеризовал понятием «целого», которое не равно сумме своих частей, он называет всеединством, подчеркивая, что оно есть первичное или органическое целое, от которого каждая часть получает своеобразие, занимая свое место в системе целого.

В отличие от античных платоников и средневековых теологов Франк не рассматривает единое как некоторое наивысшее бытие, которое путем эманации или творения производит низшую сферу, сферу множества; всякое множество для него есть часть самого всеединства, толь-

---

[1] В конечном счете в понимании Франка диалектика есть не что иное, как форма выражения непостижимости бытия. «...Непостижимое в собственном смысле не может быть уловлено ни в каком суждении... Поскольку же все же необходимо, чтобы познание непостижимого совершалось в суждении... это осуществимо... в утверждении несказанного и непостижимого и все же очевидного — единства утвердительного и отрицательного суждения» (*Франк С. Л.* Непостижимое. Париж, 1939, с. 115). Об этом см. также: *Tannert R.* Zur Theorie des Wissens. Ein Neuansatz nach S. L. Frank. Frankfurt am Mein, 1973, S. 71—72.

[2] *Франк С. Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания, с. 220.

[3] В рамках античного платонизма единое определяется через его противоположность иному, не-единому. Эта традиция восходит, с одной стороны, к пифагорейцам, противопоставлявшим единое многому, предел — беспредельному, а с другой — к элеатам, тоже определявшим единое через противоположность множеству. Николай Кузанский, напротив, исходит из того, что единому «ничто не противоположно» (*Николай Кузанский.* Соч. В 2-х т. М., 1979, т. 1, с. 51). Отсюда вытекает, что «единое есть все» — формула, на которой как раз и настаивает Франк.

ко там она как бы «слита» с целым. Таким образом, всеединство объемлет в себе и бога и мир, причем так, что они совпадают в нем до полной неразличимости. Различение — это уже результат *познания* всеединства, достигаемый с помощью раздробления целого, ограничения в нем отдельных частей посредством акта внимания. Здесь опять-таки Франк объявляет себя последователем Николая Кузанского. «Николай Кузанский, который абсолютное всеединство называет Богом, а систему частных определений — миром, именно в этом смысле говорит: лишь поскольку постигнуто единство Творца в Творце и творимом, постигнуто его подлинное единство, и наша мысль, преодолев «стену противоположностей», вошла в «рай совпадения противоположностей» [1].

Диалектика у Франка несет в себе неразрешимые противоречия. Уже само определение всеединства как тождества противоположностей (единства и множества, а точнее, единого и беспредельного, бытия и становления) предстает у него не столь уж однозначным. Так, он оговаривается, что характеристика всеединства как совпадения противоположного есть его *отрицательная* характеристика. «Необходимо твердо помнить, что определение этой высшей сферы как единства или совпадения противоположного имеет только отрицательное значение, как определение *отличия* этой сферы от производной области «раздельности противоположного», и следовательно — именно потому что эта высшая сфера не подчинена категориям тождества и различия — характеризует ее неадекватно... Дело не в том, что противоположности совпадают, а в том, что их *вовсе нет* в сфере исконного единства; иначе говоря, закон противоречия *не нарушается* здесь, а просто неприменим сюда» [2].

Но если в сфере «исконного единства» противоположностей вовсе нет, как говорит Франк, то оно есть единое в отличие от многого, как и понимали высшее единство Платон, Плотин, Прокл, Псевдо-Дионисий. В таком случае оно есть целое, взятое само по себе, в отличие от своих частей, в то время как русский философ недвусмысленно определяет высшее целое (всеединство) как единство целого и частей. К единому, взятому в отличие от многого, в котором нет противоположностей, неприменима поэтому формула «единое и все», ведущая

[1] *Франк С. Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания, с. 320.

[2] Там же, с. 220.

свое происхождение от Николая Кузанского и получившая затем такую популярность в русском идеализме.

У Франка, таким образом, нет последовательности в понимании всеединства: оно выступает то как тождество противоположностей, то есть как целое, взятое в единстве с его частями, то как целое, в котором части «погашены» и которое поэтому уже не есть тождество противоположностей. Но в последнем случае нельзя говорить о всеединстве. Это противоречие Франка зафиксировал Лосский: «Если абсолютное бытие объемлет мировые противоположности только как погашенные, то оно не есть все, не есть всеединство; если же оно, стоя выше закона определенности, тем не менее объемлет подлинно все, то мировые определенности (противоположности) не реальны» [1].

Лосский пытался в рамках философии интуитивизма в большей степени сохранить роль и значение логического, рационально-дискурсивного элемента в познании, чем Франк. С другой стороны, в его учении о необходимости допустить сверхсистемную реальность, стоящую вне органической целостности всеединства, сказалась попытка избежать пантеизма, столь характерного для философии жизни, к которой (особенно в ее бергсоновском варианте) оказался весьма близок Франк, за что его Лосский и критикует: «Такое чрезвычайное сближение Абсолютного и мира не может не вызвать опасений, что отсюда возникнут безысходные затруднения, характерные для философских систем с пантеистическою окраскою, затруднения в вопросе о зле и его связи с Абсолютным, в вопросе о свободе и т. п.» [2].

С точки зрения христианской догматики, пантеизм действительно весьма опасен, и, очевидно, Франку, подчеркивавшему не просто религиозный, но православно-христианский характер своей философии, хотелось избежать тех опасностей, о которых говорили не только Н. О. Лосский, но и В. В. Зеньковский, и Е. Н. Трубецкой по отношению к «философии всеединства». По-видимому, этим вызваны его оговорки, что в высшем единстве противоположностей нет. Но если всеединство как абсолютное бытие выносится за пределы всяких «противоположностей», за пределы «мира» вообще, то рушится все построение «имманентного объективизма», ос-

[1] *Лосский Н. О.* Основные вопросы гносеологии. Пг., 1919, с. 243—244.

[2] Там же, с. 242.

нованного, как мы видели выше, на тождестве сознания и «абсолютного бытия»,— а это тождество постулировано как в теории познания Франка, так и в его учении о мире и человеке. В самом деле, именно на отождествлении Я и абсолюта базируется понимание познания как актуализации потенциального, и понимание человека как сверхтварной реальности. Бог, пишет Франк, не является внешней, трансцендентной мне инстанцией — он «именно в этой своей трансцендентности глубоко и интимно имманентен и сроден мне»[1]. Это — *мистический пантеизм*, берущий свое начало в мистике Экхарта, у Николая Кузанского, а позднее развитый Фихте и Шеллингом[2]. Не случайно Франк видит в индивидуальной человеческой жизни «отрезок абсолютного бытия»[3]; не случайно также он описывает абсолют, опираясь на «внутреннюю жизнь» человеческого Я. Интуиция всеединства, согласно Франку, открыта нам в нашем собственном Я, подобно тому, как «творческий порыв», этот пантеистический абсолют Бергсона, переживается каждым человеком как внутренняя реальность и длительность собственной души. Неудивительно, что при этом стирается различие между интеллектуальной интуицией и творческим воображением — тенденция, характерная для представителей «философии всеединства», начиная с В. С. Соловьева, и предполагающая гностическое (мистическое) в своей основе убеждение в том, что Я — это бог, потому что подлинная реальность — это «богочеловеческое единство».

---

[1] *Франк С.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия, с. 219.

[2] Вот как характеризует позицию С. Франка в этом вопросе Г. Флоровский: «...остается последний вопрос, и на него Франк не может ответить без внутреннего противоречия. Мир без бога безосновен и потому невозможен. Возможно ли мыслить бытие бога без мира?.. Франк не может ответить утвердительно, следуя в этом за Николаем Кузанским, Мейстером Экхардтом, Ангелом Силезским и многими другими. И в этом пункте вскрывается, казалось бы, неожиданное совпадение с основным мотивом немецкого идеализма, и особенно с Гегелем. По Франку, бог как-то «переходит» в «иное, чем бог», и мир есть «иное самого бога». Не следует ли сказать вслед за Гегелем, что «мир есть инобытие бога»?» (*Флоровский Г.* Религиозная метафизика С. Л. Франка.— Сборник памяти С. Л. Франка, с. 154). Здесь Флоровский с позиций последовательного теизма прежде всего подчеркивает расхождение Франка с православным богословием, но, кроме того, справедливо отмечает также и внутреннюю противоречивость мышления Франка.

[3] См.: *Франк С. Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания, с. 176.

Не случайно и то, что к индивидуальному человеческому бытию, взятому «изнутри», Франк считает неприменимым закон тождества и противоречия. Тут есть своя последовательность: поскольку всеединство есть тождество противоположностей и, как таковое, закону тождества не подлежит (ибо по самому определению предполагает нарушение, отмену этого закона), постольку здесь нет ничего определенного (определение всегда требует закона тождества), все сливается со всем, все переходит во все, как это в свое время показал Николай Кузанский. А поскольку человеческое сознание есть само абсолютное бытие, то и по отношению к нему закон определенности теряет свою силу. Закон определенности, по Франку,— и тут вполне сказалась мистическая подоплека его объективного идеализма — характеризует только низший уровень бытия, на котором оно предстает разъединенным и разрозненным; неопределенное (беспредельное) оказывается здесь выше всего определенного, поскольку вслед за Николаем Кузанским, Спинозой и Гегелем источником определенности Франк считает отрицание (всякое определение есть отрицание) [1].

Таким образом, закон тождества имеет силу по отношению к «земной жизни», если она рассматривается на ее низшем уровне, в качестве «связного многообразия неких «вещей» или конкретных реальностей», как ее видит отвергаемый русским идеалистом «субстанциализм». Сюда, разумеется, попадает и материализм, против которого воюют все представители интуитивизма. Если же мир взять на уровне «сферы чистого духа», то здесь, по убеждению философа, действие закона тождества прекращается. И это с неизбежностью ведет к смешению чисто-душевной реальности, мира субъективных переживаний, с «трансцендентным», божественным бытием, рассмотрение которого является главной задачей интуитивизма Франка. Безбрежность творческого воображения, которое погружает нас «в саму жизнь» и потому дает нам подлинное знание, или «знание-жизнь», приводит к полному смешению знания с «мистическим экстазом», в котором Я полностью сливается с абсолютным.

Хотя представители русского интуитивизма любили называть себя реалистами (идеал-реалистами), однако

[1] Между прочим, для античного платонизма, как и для Аристотеля, определение, как и ограничение, есть не отрицание, а, напротив, утверждение, полагание, поскольку здесь беспредельное мыслится как низшее начало по сравнению с единым («пределом»).

именно отсутствие трезвости составляло главный порок их мышления. На примере Франка особенно наглядно видно, что это отсутствие трезвости являлось одним из источников его неприязни к реализму вообще и к материализму в особенности.

* * *

Подводя итог нашему критическому анализу, следует отметить, что учение о диалектике в русской религиозной философии имело много общего с пониманием ее характера и роли в европейской буржуазной философии XX столетия. Так, сближение с философией жизни, ощущаемое у всех нами рассмотренных мыслителей, породило тенденцию к иррационализации диалектики, к попытке расщепить ее на «логическую» и «творческую», так же как и само знание — на «знание-мысль» и «знание-жизнь». Это давало, однако, лишь иллюзию решения проблем диалектики, теории познания и онтологии.

Правда, в учениях Лопатина, Франка и особенно Лосского есть попытки отмежеваться от иррационалистических крайностей философии жизни, от недооценки ею рационально-логического начала в познании и в человеческой деятельности, но эти попытки, как мы видели, были непоследовательными — религиозные мотивы, определявшие основной вектор мышления русских буржуазных философов-идеалистов, вели к своего рода «этизации» диалектики, к превращению ее в средство построения теодицеи (богооправдания).

Несомненный интерес представляет критика русскими идеалистами немецкого идеализма, особенно гегелевского; однако, когда они от критики переходят к положительной разработке проблем, тотчас же обнаруживается слабость и несостоятельность их собственной позиции. При всем стремлении Лопатина, Лосского и Франка разработать монистическую философию, в рамках которой диалектика могла бы сохранить свой универсальный характер, их попытки терпят крушение. Религиозно-мистическая философия русского интуитивизма оказывается не в состоянии научно поставить вопрос о природе диалектики.

Как справедливо отмечается в «Истории философии в СССР» по поводу философских построений Н. О. Лосского и С. Л. Франка, «порок рассматриваемых теорий состоит отнюдь не в том внимании, которое они уделяли интуиции. Будучи одной из реальных и еще мало изу-

ченных сторон познавательного процесса, интуиция настоятельно требует серьезного научного исследования. Но идеалисты направили свои усилия против науки; оторвав эту сторону, черточку, грань познания от природы и общественного человека, они возвели ее в абсолют, обожествили»[1]. Русский идеализм (как, впрочем, и любой другой) не мог дать научного понимания диалектики, и в этом слабость и неудовлетворительность рассмотренных нами попыток решить проблему диалектического метода.

[1] История философии в СССР. М., 1971, т. 4, с. 81.

Раздел второй

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ИСТОРИЦИЗМ

В этом разделе критически анализируются концепции, в которых делается попытка представить диалектику как логику исторического процесса. У Кроче, Джентиле и Коллингвуда диалектика — это внутренний ритм исторического бытия, отождествляемого на гегелевский манер с движением духа. В отличие от них Башлар в своем учении не связан непосредственно с традиционной идеалистической теорией бытия. Его историцизм имеет гносеологическую природу, а диалектика для него — закон исторического развития научных идей, явственно обнаруживший себя в структуре современной неклассической науки. Наконец, последний по времени вариант этой разновидности идеалистической диалектики, оставшийся незавершенным, принадлежит Сартру. Здесь нужны пояснения. В философско-методологическом отношении Сартр прошел значительную эволюцию от экзистенциальной феноменологии «Бытия и ничто» (1943) до «Критики диалектического разума» (1960), в которой он противопоставляет «диалектический разум исторического понимания» методу, применяемому естествознанием. Таким образом, методологические искания Сартра в полной мере раскрываются лишь в свете более общей перспективы, по отношению к которой экзистенциальная феноменология выступает только как подчиненный момент. Впрочем, и сама она в интерпретации французского философа с самого начала содержала не только кьеркегоровские, но и гегелевские мотивы (прежде всего понятие тотальности), которые и обусловили дальнейшее его движение в сторону своеобразной версии буржуазного историцизма.

Глава первая

ДИАЛЕКТИКА КАК ЛОГИКА ФИЛОСОФИИ ДУХА (Б. Кроче — Дж. Джентиле — Р. Коллингвуд)

Рационалистическая философия духа в XX столетии выступила как возрождение и ревизия гегелевского идеализма. Как известно, средоточие системы Гегеля образует его «Наука логики». Там же содержится и гегелевская теория диалектики. Поэтому ревизия гегельянства означала прежде всего новую интерпретацию логики.

Представители итальянского неогегельянства Бенедетто Кроче (1866—1952) и Джованни Джентиле (1875—1944) так переформулировали гегелевскую доктрину, что не оставили никакой возможности для натуралистически-эволюционистского ее истолкования, утвердившегося в буржуазной философии после Гегеля.

С точки зрения Кроче, Гегель установил принципиальное отличие естественнонаучных абстракций от философских понятий — категорий, или идей, в собственном смысле слова. Идея есть понятие, которое, будучи идеальным, представляет собою саму внешнюю действительность и тем самым становится уже не абстрактным, а конкретным. В этом и заключается специфическое отличие философских категорий, или «чистых понятий», как их называет Кроче, от естественнонаучных, эмпирических абстракций. «Различие между этими чистыми понятиями, или категориями, и эмпирическими понятиями не количественное, а качественное; они не суть наиболее общие понятия, предельно обобщенные классы; они представляют не явления, но связи и отношения... Они не образуются путем абстракций, наоборот, все абстракции возникают с их помощью. Порядок чистых понятий есть не что иное, как их развитие, их различия суть фазы процесса, тогда как порядок эмпирических понятий создается логической операцией деления, а различия между ними суть различия взаимно исключающих друг друга видов; деление означает координацию и субординацию, раз-

витие — непрерывный процесс... Из этих слов ясно, что новое понятие понятия возникло из рассмотрения кантовских категорий и априорных форм: категория, форма — это то вечное, которого не замечал эмпиризм и которое молчаливо предполагал номинализм; новая философия не может быть ничем иным, кроме как философией категории, формой формы, т. е. идеализмом»[1].

С точки зрения последовательного идеализма переход идей в свое «инобытие» (мир, природу) нельзя понять рационально, ибо понятие по своему характеру представляется несовместимым с природой.

У Гегеля указанный переход выступает как своеобразное выражение акта божественного творения, вместе с которым в его «абсолютную науку» входит иррациональный мистический момент, который понятие, несмотря ни на какую диалектику, не может освоить логически. С позиций идеализма выход был только один: исходя из идеи логического порождения природы, выработать соответствующее понятие этой последней. Сделал это Кант, для которого природа, поскольку мы вкладываем в нее нечто определенное,— это совокупность априорных логических предпосылок, начиная с таких самых общих и фундаментальных, как пространство и время. Из такого понимания природы и исходит неогегельянство, представленное взглядами Кроче и Джентиле. Идеальное по самому своему понятию не может обладать самодовлеющим бытием, оно нуждается всегда в опоре на реальность, и даже идеалистическая философия не смеет игнорировать этого обстоятельства, однако она по-своему формулирует различие между идеальным и реальным. В неогегельянстве последнее понимается как дух в процессе его развертывания. Отсюда диалектика выступает способом теоретического воспроизведения процесса возникновения идеального на основе внутреннего саморазличения реального.

Отношение между идеальным и реальным Гегель рассматривал с помощью такой пары соотносительных понятий, как абстрактное и конкретное. С этой точки зрения, идеальное — это фиксированная в своей обособленности часть, элемент, «момент» реальности, представляющей собой конкретную целокупность. Это абстракция, вырванная из связи целого и тем самым превращенная в

---

[1] *Croce B.* Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro. Atti della Accademia Pontaniana. V. XXXV. Napoli, 1905, p. 117.

псевдореальность. Так смотрит на идеальное наивное сознание, исходящее из кажущегося таким естественным противоположения субъекта и объекта, при котором естественно предположить и независимое бытие объекта. Такое предположение равносильно для Гегеля и гегельянцев превращению абстракции в самостоятельную сущность. Но законно задать вопрос, откуда, собственно, известно, что независимая от сознания природа не более чем абстракция познающего ума, причем не одного лишь моего «эмпирического я», а «родового», как говорил Фейербах, или «трансцендентального», по выражению итальянских гегельянцев? Устанавливает это, по их мнению, философская рефлексия, выражающая чистую духовную активность, которая посредством философии приходит к пониманию того, что мир со всем его содержанием есть ее собственный продукт. Но пока это не понято, иллюзии обыденного сознания остаются в силе. «Пока жизнь,— пишет Джентиле,— одно, а мысль — другое, что за диво, если они не в согласии друг с другом?»[1]

Так гегельянский идеализм одним ударом спекулятивного меча разрубает весь узел глубочайших философских проблем. С позиций тождества субъекта и объекта, вернее, даже включения объекта в субъект все сразу получает объяснение: и бытие природы, и генезис иллюзорной веры в его независимость от сознания, и загадка познания. Если жизнь, на которую направлен свет сознания, есть то же самое сознание, но только не понявшее еще себя, тогда естественно, что для мысли нет никаких преград, все постижимо в той мере, в какой обнаруживается его изначальная связь с субъективностью «трансцендентального Я». Эта последовательность порождения предметного мира из недр «трансцендентального Я» получает у Джентиле название «вечной идеальной истории» — знаменитая формула Вико, переосмысленная и превращенная в девиз «актуального идеализма» (так Джентиле именует свой субъективно-идеалистический вариант неогегельянства). Джентиле не скрывает всей серьезности проблемы, возникающей из отождествления процесса развертывания духа с историей, наоборот, он эту проблему заостряет и придает ей характер антиномии, которую можно сформулировать в виде тезиса «дух есть история, потому что представляет собой диалектическое развитие» и антитезиса «дух не есть история,

[1] *Gentile G.* Sistema di logica come teoria del conoscere. V. II. Bari, 1923, p. 218.

потому что он — вечный акт»[1]. Иными словами, если дух есть только становление, то он никогда не есть, а всего лишь становится; если же он вечно есть, тогда какой смысл имеет называть его «диалектическим процессом»? Эту же антиномию, заметим, можно найти и у Гегеля: он тоже настаивал на логической, то есть вневременной, природе диалектического процесса, но в сфере духа в собственном смысле слова вынужден был допустить развертывание его в реальном историческом времени. Поэтому у него становление абсолютного духа составляет содержание, смысл и результат всемирно-исторического процесса. Конечно, такой вывод делает сразу сомнительной всю философскую теологию Гегеля и прямо навевает фейербахианский образ мыслей: не бог сотворяет человека, а человек и человечество в полном развитии своих сил реализуют «царство божие».

«Историзм» Кроче и «актуальный идеализм» Джентиле отвергают христианскую идею бога. С их точки зрения, диалектика возвращает всякий искусственно отторгнутый объект в лоно субъективности, присущей человеческому самосознанию и возвышающейся над человеком постольку, поскольку самосознание выше сознания, ограниченного сиюминутными соображениями и частными целями. Это различие между сознанием и самосознанием снимает антиномию времени и вечности: каждому факту сознания, совершающемуся во времени, соответствует чистый акт самосознания, восстанавливающий единство разделенных во времени фактов. Следовательно, то же понятие «вечная идеальная история», которое порождает антиномию, ее же и разрешает, ибо «история» в самом деле оказывается «вечной». Так достигается «примирение противоположностей», в чем Гегель усматривал, как мы знаем, высший «триумф познания». Однако большинство побед спекулятивной мысли одержаны над воображаемым противником, то есть над противоречиями, в которых повинна не столько реальная действительность, сколько сама спекулятивная философия. С другой стороны, действительные противоречия — особенно противоречия общественной жизни — гегельянский идеализм сплошь и рядом затушевывает или дает иллюзорное их разрешение. Тем более это характерно для его эпигонов. И в данном случае «историческая антиномия» в трактов-

[1] *Gentile G.* Teoria generale dello spirito come atto puro. Bari, 1924, p. 173.

ке Джентиле порождена внутренней потребностью спекулятивного мышления, постоянно сталкивающегося с проблемой согласования идеи познания как процесса с признанием абсолютной истины.

Историческое знание ставит перед философом множество проблем, некоторые из них могут быть сформулированы и как антиномии, но с ними мы сталкиваемся в гораздо большей степени у Кроче и Коллингвуда. Зато Джентиле пространно размышляет об «общей теории духа», что менее свойственно двум другим авторам, предпочитавшим исследовать различные «формы духа» в их отношении друг к другу. Поэтому истоки спекулятивной концепции диалектики как логики духа яснее всего проступают именно у Джентиле, хотя из этого не следует, будто каждое его утверждение выражает общую платформу неоидеалистической диалектики.

Помимо традиционного термина «диалектика» Джентиле пользуется и другими, имеющими ту же морфологическую основу. Одно из них — «диалектизм», под которым понимается основная логическая формула диалектического мышления, противопоставляемая принципу абстрактного тождества (А = А) и выражаемая через Я = не-Я. Подобное противопоставление очень важно, потому что в нем сконцентрировано и выявлено принципиальное различие между рационалистической и иррационалистической (мистической) интерпретацией диалектики. Если законы диалектической логики противопоставляются законам формальной, и притом настолько, что формальная логика признается «необязательной» или «примитивной», то такая позиция неминуемо ведет к иррационализму и даже мистицизму. Между прочим, одна из заслуг Гегеля в истории диалектики в том и состояла, что он был, пожалуй, первым, кто попытался придать диалектике «научный» характер, отграничив ее методологически от мистической традиции, с которой она исторически была связана (особенно это касается средневековой немецкой мистики от Мейстера Экхарта до Бёме). Конечно, сама идея понятия как абсолютно сущего уже содержала в себе нечто мистическое, и мистичность этой первой предпосылки нельзя устранить никакими средствами, в том числе и самым строгим соблюдением правил формальной логики. Не избежал мистицизма и Джентиле. Его «актуальный идеализм» поражен тем же самым недугом, что и философия Фихте, который первый положил Я в основу метафизической

универсальной системы. Вот что пишет по этому поводу П. П. Гайденко: «...Фихте положил в основу наукоучения принцип *Я*, в котором слились воедино человеческое индивидуальное сознание и абсолютное божественное *Я*: обожествление человеческого *Я* и в самом деле составляет основную идею Фихте. Учение Фихте можно было бы назвать крайним антропоцентризмом, если бы этот антропоцентризм на каждом шагу не оборачивался теоцентризмом. В глубине человеческого *Я* Фихте обнаруживает *Я* божественное, и, напротив, божественное у него оказывается полностью имманентным человеческому сознанию, проявляющимся и осуществляющимся через человеческое *Я*» [1].

Джентиле сходство своей доктрины с фихтеанством считал чисто формальным, поскольку у Фихте принцип Я остался абстрактным, «неспособным породить из своего лона не-Я» [2]. То же самое он говорит и о Гегеле, ибо у последнего предпосылкой человеческого мышления («мыслящего мышления») является идея («мыслимая мысль», то есть мысль, понятая как объект), которая в природе становится жизнью. Джентиле же хочет остаться исключительно в рамках человеческой субъективности, из которой пытается извлечь, но уже в преображенном виде, все содержание мироздания — от чувственных красок бытия вплоть до самого бога. Естественно, что это очень похоже на фокус: передать функции миротворчества нашему Я — значит обожествить человека, не признавая в то же время бога в его ортодоксальном понимании как основы мира. «Идеализм, который я называю актуальным,— пишет Джентиле,— переворачивает гегелевскую проблему: он больше не пытается вывести мышление из природы, а природу — из логоса, но — природу и логос из мышления. Причем из мышления, актуально сущего, а не определяемого абстрактно: из мышления абсолютно нашего, в котором реализуется Я. И благодаря этому обращению переход, неосуществимый в рамках гегелевского идеализма, становится подлинной демонстрацией того, что мышление делает из себя самого в истории мира: саму историю. Неосуществимость такого перехода у Гегеля проистекала из того, что это было движение от абстрактного к конкретному, но от абстрактного к конкретному перехода нет...

---

[1] *Гайденко П. П.* Философия Фихте и современность, с. 99—100.
[2] *Gentile G.* Teoria generale dello spirito come atto puro, p. 220.

От самого же конкретного, наоборот, переход к абстрактному есть не что иное, как вечный процесс идеализации самого себя» [1].

Таким образом, из «нашего Я», то есть из философского самосознания духовной активности, можно вывести всякое «не-Я», прежде всего природу, бога и даже общество. Этот процесс есть движение от конкретного к абстрактному, то есть «идеализация». Она и лежит в основе образования всех фактов, которые попадают в поле нашего зрения, и всех абстракций, с помощью которых мы устанавливаем связи между ними. Различие между фактом и актом играет первостепенную роль у Джентиле, ибо к нему, собственно, и сводится различие между эмпирическими науками и философией. Факт науки — это особенный объект, положенный в его противопоставлении субъекту, как будто бы объект мог существовать сам по себе. «Наука поэтому догматична... ее догматичность проистекает из самого понятия самодовлеющего объекта, предстающего перед субъектом как нечто абсолютно необходимое, то, что нельзя не предполагать и нельзя не анализировать» [2].

Но если факт необходим, то акт, который его полагает, свободен, причем субъект сознает, что естественнонаучная необходимость и все «железные» законы природы суть его собственное творение. Осознать это, по Джентиле,— значит преодолеть догматизм науки и достигнуть абсолютного знания философии. Это движение от абстрактного к конкретному он именует «диалектизацией», которая в масштабе всей деятельности духа воплощается в триаде: искусство, религия, философия. И здесь итальянский философ уже прямо следует за Гегелем, правда несколько иначе характеризуя каждый из моментов триады. Искусство, с его точки зрения, есть утверждение чистой субъективности, не желающей сообразовываться ни с какой реальностью. Так возникает автономный, замкнутый мир фантазии, абсолютно своеобычный и отторгающий от себя все иные возможные миры. Сходство этих миров равносильно угасанию фантазии и замене чистой субъективности подражанием, которое означает смерть искусства. Религия — антитезис искусства, потому что она представляет собой его

---

[1] *Gentile G.* Teoria generale dello spirito come atto puro, p. 220—221.

[2] Ibid., p. 198, 200.

абстрактную противоположность, утверждение абсолютного могущества трансцендентного объекта, означающее, по существу, превращение субъекта в ничто. Но эта абсолютизация субъективности делает ее совершенно непроницаемой для сознания, непостижимым, внутренне недифференцированным целым. Такова установка мистицизма. Если поэт заключен в магический круг своей субъективности, помимо которой ничего не способен заметить, то мистик настолько погружен в реальность, настолько растворен в ней, что ничего не может в ней понять. Наука (естествознание) не образует самостоятельного момента триады, потому что представляет собой гибридную форму, соединяющую в себе черты искусства и религии. «Поэтому наука, постоянно испытывая колебания между искусством и религией, не объединяет их в высшем синтезе, как это делает философия, но вбирает в себя недостаток объективности и универсальности, присущий искусству, и недостаток субъективности и рациональности, присущий религии» [1]. Будучи оторвана от конкретного единства духа, наука не может себя реализовать до тех пор, пока не преодолеет присущей ей абстрактности в духовном акте, который и образует подлинную реальность как нераздельное единство субъекта и объекта. Это единство осуществляется лишь в философии и ее истории.

Итак, Джентиле проводит типично гегелевскую мысль о том, что подлинная наука, полностью реализующая свое понятие, есть философия, потому что она одна удовлетворяет диалектическому критерию конкретного единства. Но почему это последнее должно реализоваться в растворяющей реальность деятельности духа? Разве это единственно возможный критерий конкретности? Вообще спекулятивная философия никогда не ставила своей задачей проникновение в действительную структуру естествознания, она ограничивалась упрощенной и обобщенной характеристикой, далеко не учитывавшей действительной сложности строения естественных наук и процесса исторического развития науки. Если встать на историческую точку зрения, то развитие науки неминуемо предстанет перед нами как диалектический процесс. В западной философии это еще несколько десятилетий тому назад уяснил Г. Башлар, а в 60-х гг.— представители «исторической школы» филосо-

[1] *Gentile G.* Teoria generale dello spirito come atto puro, p. 202.

фии науки. В науке, понятой как процесс, конечно, есть место диалектически конкретным структурам, но, разумеется, не в спекулятивно-идеалистической их трактовке.

И сам Джентиле до некоторой степени почувствовал, насколько действительно «абстрактным» было его понимание науки. Об этом свидетельствует более поздняя, чем основные трактаты, статья «Философия и наука» [1]. В ней значение науки уже не определяется столь односторонне, как прежде: она уже изображается необходимым моментом самой философии, поскольку поставляет то содержание, которое последняя обрабатывает при помощи спекулятивных категорий. Однако никакого дальнейшего развития не получила у Джентиле мысль о том, что необходимо различать научную традицию как совокупность готовых результатов, так сказать, овеществленных продуктов исследовательской деятельности, и науку, взятую именно как деятельность, то есть как процесс выработки научной истины. В этом последнем случае наука и предстает перед нами как живая «диалектическая реальность», а не трамплин для воспарения спекулятивной мысли к «последним основаниям» бытия, хотя бы и определяемого в терминах диалектического развития, «вечной идеальной истории».

В том-то и дело, что если последовательно развить историко-диалектический подход к научному знанию, то от герметической конструкции «актуального идеализма» не останется и следа. В этом пункте выходит на поверхность основное противоречие «актуального идеализма», неразрешимая антиномия, скрытая в его исходных установках. С одной стороны, Джентиле провозглашает в качестве принципа реально-диалектическое живое «мыслящее мышление» вместо заранее данной гегелевской идеи («мыслимой мысли»), но, с другой стороны, «трансцендентальное Я» выполняет у него ту же самую созидающую мир функцию, что и абсолютная идея у Гегеля. И в том и в другом случае мы имеем дело с «последним основанием» бытия, неизменным по своей природе, вечно сущей абсолютной предпосылкой постоянно меняющегося мира. Мир непрерывно обновляется в своих эмпирических проявлениях, но «трансцендентальное Я» остается тем же самым, хотя обогащается «идеализаци-

[1] *Gentile G.* Filosofia e scienza.— Ugo Spirito. Giovanni Gentile. Firenze, 1969.

ями» до бесконечности. Поэтому «чистый акт» практически мало чем отличается от гегелевской субстанции-субъекта; правда, «трансцендентальное Я» Джентиле еще дальше от ортодоксальной религиозности, чем абсолютный дух Гегеля. Но недаром философию он понимал как высший синтез искусства и религии — ведь это означает, что она вбирает в себя и перерабатывает их содержание. Поэтому «диалектизация» абстрактного мышления есть одновременно его эстетизация и теологизация. И последнее слово (в буквальном, а не метафорическом смысле) Джентиле в основной его философской работе «Система логики как теории познания» — о боге. «Теологизирующая философия? А почему бы и нет? ...Ведь Бог не только предмет размышлений теологов, но прежде всего — постоянная мысль каждого человека, который не забавляется играми интеллекта, но серьезно живет своей жизнью, связанной с жизнью вселенной, и потому чувствует на себе тяжесть божественной ответственности. А в остальном, какое значение имеют слова, этикетки, определения? Его важно мыслить...» [1]

Так под пером Джентиле диалектика превращается в интеллектуальный инструмент своего рода свободной теологии (свободной от конкретного содержания догматики), или «философской веры», если воспользоваться выражением Ясперса. «Диалектизация» есть «исправление интеллекта», которое одновременно, замечает Джентиле, есть «исправление сердца», то есть воспитание чувств в духе божественной ответственности, понуждающей субъекта к непрестанной самоактуализации, вечной деятельности [2]. Но известно, что мистическая вера в спасительную силу деяния как источника всех ценностей, а не средства реализации их не дает человеку определенной ориентации в мире и чаще всего подготавливает психологическую почву для слепого фанатического практицизма, особенно опасного в политической сфере. Сам Джентиле стал теоретическим оруженосцем дуче и не расторг позорного союза даже тогда, когда зловещий смысл фашистского режима уже невозможно было скрыть от любого мало-мальски объективного человека.

Установление фашистской власти в Италии, нанесшее смертельный удар всему движению неогегельян-

[1] *Gentile G.* Sistema di logica come teoria del conoscere, V. II, p. 340.

[2] Ibid., p. 292.

ства, на первых порах привело к обострению давно уже существовавших теоретических разногласий между Джентиле и Кроче.

В отличие от Джентиле, довольствовавшегося старой гегелевской триадой, хотя и в собственной редакции, Кроче диалектический ритм духовного развития разбивает на четыре такта, то есть представляет в виде тетрады. Усложняющий момент привносит разделение духа на две основные формы — теоретическую и практическую, каждая из которых в свою очередь подразделяется на два вида в зависимости от того, особенную или всеобщую характеристику духовной активности он воплощает. Различие между теорией и практикой Кроче понимает как различие между познанием и жизнью, мышлением и действием, мышлением и волей. Джентиле это различие потопил в общем понятии акта, использовав для этой цели открытие немецким классическим идеализмом активно-деятельного характера самого мышления. Из этого Джентиле сделал вывод о том, что мышление и действие по своей сущности тождественны, а разницу между теорией и практикой он сводит к простому различию между абстрактным и конкретным. Мысль есть абстрактное, а дело — конкретное, конкретизация мысли. «И различие между первой (теорией) и второй (практикой) состоит в том, что первая есть идея, взятая абстрактно, а вторая — конкретная идея» [1].

Кроче занимает куда более трезвую позицию (недаром его учителем был А. Лабриола — первый значительный итальянский марксист), резонно замечая, что признание активности мышления отнюдь не влечет за собой устранение различия между теорией и практикой, вернее, перемещение этого различия в стихию самого мышления. «Потому что,— пишет он,— если познание необходимо для практики, то и практика аналогичным образом необходима познанию, которое без нее и не возникло бы. Круговое движение духа делает совершенно излишним вопрос о том, что нужно принять за абсолютную первооснову и что — за вторично зависимое, потому что первое оно делает вторым, а из второго делает первое. Это круговое движение и представляет собой подлинное единство и тождество духа с самим собой... Всякое иное единство статично и мертво, механистично, а не органично, имеет математический характер, а не

[1] *Gentile G.* Teoria generale dello spirito come atto puro, p. 205.

спекулятивный и диалектический. Если бы намерение устранить различие между этими двумя моментами духа не было бы по-детски наивным, его результатом было бы полное разрушение жизни духа вместе с полной дезорганизацией мысли и действия. Отождествленная с волей и ее целями, мысль перестала бы быть творцом истины, и, став тенденциозной, выродилась бы в ложь; воля и действие, не руководимые истиной, унизились бы до патологических судорог и неистовства» [1].

Иными словами, Кроче отстаивает самостоятельность практики и одновременно независимость теории от практики в том именно смысле, что для того, чтобы быть практичной, пригодной на практике, теория должна быть теоретичной, объективно истинной. Растворение же практики в теории (в мышлении), как это свойственно «актуальному идеализму», приводит не только к фальсификации практики, но и к фальсификации теории, поскольку субъективное стремление отождествляется с объективной истиной, желаемое — с действительным. И, надо сказать, фашистская идеология, насквозь пронизанная волюнтаризмом, этой возможностью широко пользовалась [2].

Таким образом, единство теории и практики должно быть, по мнению Кроче, единством действительно различных моментов духа, а не иллюзорным различием, полагаемым, а затем снимаемым в процессе «диалектизации». На основе этих размышлений и возникла «диалектика различий», которую Кроче противопоставил гегелевской (и джентилевской) «диалектике противоположностей». В начале века гегелевская диалектика находилась в полном пренебрежении в буржуазной и реформистской мысли (типична в этом отношении позиция социал-демократических ревизионистов марксизма, например, Э. Бернштейна), и Кроче был, пожалуй, первым из немарксистских философов того времени, кто сумел в полной мере оценить значение гегелевской логики именно как теории диалектики: «В логическом учении и в результатах, полученных с помощью логики, лежит источник неукротимой силы, неисчерпаемой плодотворности и вечной юности гегелевской философии» [3].

[1] *Croce B.* La storia come pensiero e come azione. Bari, 1973, p. 31—32.

[2] Правда, в «актуальном идеализме» практическое поднято на уровень этически-религиозного отношения к миру, но искажать истину можно и под этим предлогом.

[3] *Croce B.* Saggio sullo Hegel. Bari, 1948, p. 48.

Главным открытием Гегеля он считал «новое понятие о понятии», то есть интерпретацию понятия как конкретно-всеобщего, которое отличается от абстрактно-всеобщего как раз тем, что оно преодолевает односторонность абстракции, синтезируя ее с ее противоположностью. Поэтому «диалектика противоположностей» — великое противоядие от дуализма (точнее дуализмов), в котором запутывается обыденный рассудок, когда пытается последовательно и непротиворечиво мыслить свой предмет. Так, жизнь нельзя помыслить без того, чтобы не подумать о смерти, бытие немыслимо вне отношения к небытию, реальность — к тому, что всего лишь видимость, и т. д. При этом синтез противоположностей выступает как необходимое условие логически непротиворечивой мысли о предмете. Отсюда «диалектика противоположностей» — это способ, посредством которого абстрактное мышление приобщается к конкретному, поднимается к нему, отталкиваясь от исходных абстракций. Однако, по мнению Кроче, данным способом нельзя понять структуру самого конкретного, те особенные формы, в которых протекает его жизнь, и связь этих форм между собой. Ведь в гегелевской триаде только последний член действительно конкретен и реален, остальные же — промежуточные абстракции, так сказать, станции на пути к абсолюту, имеющие значение не сами по себе, а только в связи с конечной целью. Но согласуется ли такой взгляд с особенностями духовной жизни, как она предстает перед рефлектирующим сознанием?

Возьмем для примера заключительную триаду гегелевской философии, которая играет основную роль также и у Джентиле: искусство, религия, философия. Иерархическая схема триады автоматически предполагает, что тезис и антитезис — всего лишь односторонние абстракции, взаимно уровновешивающие друг друга крайности. Между тем в действительности и искусство и религия могут благополучно существовать, замкнутые в своих собственных мирах, ничего не ведая о философии и внутренне не нуждаясь в ней, чего нельзя ни в коем случае сказать о последней. Она-то как раз и не может обойтись по крайней мере без искусства. Следовательно, приходится признать независимое, отдельное существование низших ступеней развития духа от высшей и в то же время обязательную логическую зависимость высшей ступени от низшей. Искусство возможно без философии, но философия невозможна без искусства, природу которого она «снима-

ет», чтобы поставить на службу своим целям. Логическую структуру именно такого соотношения Кроче и называет «связью ступеней». «В связи ступеней дух в своем переходе от искусства к философии отрицает искусство и одновременно сохраняет его как выразительную форму философии, в связи же противоположностей искусство и религия, отличаясь друг от друга, включены и сохранены в высшем понятии, но только метафорически, потому что на самом деле они не существуют в отличии друг от друга»[1].

Получается, что искусство теряет право на существование, коль скоро мы поднялись на высоту философской истины. Кстати, в полном соответствии с этим выводом Гегель предрекал неминуемый конец искусства в современную эпоху, когда дух достиг самосознания и, следовательно, идея наконец обрела форму, абсолютно тождественную своему содержанию, то есть форму понятия, тогда как искусство силилось выразить идею в наглядно-чувственной форме и, естественно, никогда этого не достигало. Выходит, что искусство основано, говоря словами Кроче, на «философской ошибке» — этот вывод неминуемо вытекает из схемы Гегеля (и Джентиле), и все же эта «ошибка» подарила миру множество шедевров, погружение в которые заставляет людей испытывать чувство небывалого удовлетворения, полного самозабвения, а ознакомление с философскими трактатами, даже самыми великими, такого отклика вызвать не сможет. Не может философия «превзойти» и «отменить» искусство. Тот или иной философ сколько угодно может мечтать об этом, но «объективно», как отмечает Кроче, это ничего не меняет: искусство живет своей самостоятельной жизнью и никакого ущерба от философских претензий не терпит.

Идея о самостоятельности существования промежуточных стадий диалектического процесса, не снимаемых его высшей формой, плодотворна и заслуживает внимания. Но в «диалектике различий» Кроче она носит идеалистический характер, поскольку диалектический процесс ограничен рамками духовной сферы.

В этой связи нельзя не заметить, что Кроче не полностью освободился и от идеалистического возвеличивания философии. Это особенно заметно в его отношении к науке. Как и для Гегеля, наука для него, в сущности, тождественна философии, но этот взгляд еще в большей

[1] *Croce B.* Saggio sullo Hegel, p. 61.

степени деформирует реальность, нежели гегелевское «упразднение» искусства. Несомненно, прежде всего с исторической точки зрения, что наука есть особая, совершенно самостоятельная форма духовной деятельности, соотносящаяся с философией по-разному в разные эпохи и в зависимости от того, какова эта философия. (Мы здесь отвлекаемся от того, что науку нельзя свести к одной только духовной деятельности, поскольку ведем обсуждение в том ракурсе, который задал Кроче.)

У Кроче, естественно, готов ответ на это возражение. Научная деятельность, считает он, учитывается философией духа, но обнаруживается совсем не там, где можно было ожидать: не в сфере теоретической истины, а в сфере практического, утилитарно ориентированного целесообразного действия вместе с экономической (в узком смысле слова) и политической деятельностью. Все научные понятия образованы путем абстрагирования, но всякая абстракция есть следствие выделения и изоляции какого-то элемента реальности, превращающегося в ее своеобразный обобщающий символ. В результате появляются «псевдо-понятия», или «концептуальные фикции». «Они не представления, потому что представления всегда индивидуальны, так что нет лошади вообще, а есть «эта лошадь», «эта», а не какая-либо другая... И они не понятия, потому что им не хватает свойственной понятиям всеобщности. Ибо истинная универсалия не изменяет своего содержания со временем и не испытывает воздействия фантазии и ее нельзя смешать в силу этих причин с другими универсалиями, с которыми она одновременно и связана и от которых отличается. Доброта никогда не превратится в красоту...»[1] Научные абстракции, таким образом, не могут считаться ни представлениями, ни понятиями.

Теоретически непригодными их делает внутренняя противоречивость, которая выдает произвольность конструирования, проявляющуюся и в каждом отдельном понятии, и в общих контурах того предмета (природы), который с помощью этих понятий подвергается исследованию. «Природа» в гносеологическом и философском смысле совпадает с тем человеческим духовным актом, который формирует псевдопонятия, разрушает ради своих специальных целей индивидуальность и всеобщность реальности и создает природу, то есть натурализирует реальность... Природа не есть реальность или часть реально-

[1] *Croce B.* Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro, p. 65.

сти, но способ рассмотрения, прежде всего способ изготовления»[1].

Таким образом, природу создает человек, разрушая органические связи реальности в интересах достижения своих целей, которые диктуются его нуждами, прежде всего биологического порядка. Естествознание, по Кроче, возникло не из чистой любознательности, не из потребности познания, а по необходимости жизни. Само по себе это бесспорно, только непонятно, почему связь естествознания с практикой непременно означает фиктивность понятий, которыми пользуется естествоиспытатель. Конечно, в любой науке играют определенную роль теоретические конструкты (понятия), которые не падают с неба, а вырабатываются самим познающим субъектом. Верно и то, что эти конструкты, как многократно подчеркивал В. И. Ленин в «Философских тетрадях», упрощают и огрубляют действительность, но, подвергаясь логическим и эмпирическим испытаниям на прочность, совершенствуются и приближаются к реальности. У Кроче же от «псевдопонятий» к «чистым понятиям» нет логического перехода, ибо весь понятийный инструментарий науки оказывается за пределами теоретического сознания вообще. И в этом отношении концепция Джентиле обнаруживает куда большую гибкость: ведь он, следуя прямо за Гегелем, допускает превращение научных концепций в философские понятия, «абстрактного логоса» — в «конкретный». Движение конкретизации, по Кроче, имеет место только внутри каждой из сфер духа: в области теории — от искусства (интуитивно схваченная индивидуальность) к философии (индивидуальность, освоенная в понятии, «особенная всеобщность», конкретная универсалия), и в области практики — от экономики (всякая деятельность, имеющая структуру целесообразности) к этике (действие, определяемое императивом). В этом случае даже нельзя говорить о конкретизации, поскольку, как настаивает сам философ, все формы духа конкретны по-своему, хотя и в разной степени. Поэтому Кроче предпочитает говорить не об отношении конкретизации, а об отношении импликации[2]. «Если различные понятия друг

[1] *Croce B.* Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro, p. 70.

[2] Импликация — логическая операция, при которой сложное высказывание образуется из двух высказываний посредством связки «если... то...». Но у Кроче это понятие не имеет формально-логического значения.

от друга неотделимы и вместе с тем в своем различии должны представлять единство, то логическая теория различий должна быть теорией импликации, а не классификации» [1].

Классификация не годится потому, что предполагает расчленение единого на рядоположенные виды, между которыми чисто внешние отношения, никак не влияющие на качественную природу соотносящихся терминов. Поэтому в формальной логике расчленение означает разделение и обособление, превращающее исходное единство класса в сумму подклассов. Импликация же, по мнению Кроче, предполагает сохранение существующего до всякого логического анализа органического единства, в котором каждый элемент абсолютно необходим для целого, а целое, в свою очередь, не может существовать без своих элементов. Так, в крочеанской философии духа все четыре формы, выраженные в категориях пользы, добра, красоты и истины, взаимодействуют друг с другом в рамках органического единства духа. Но что это все-таки за дух? У Джентиле дух — это «трансцендентальное Я», выполняющее функцию гегелевского «абсолютного духа» за вычетом его «трансцендентности» (объективности).

Кроче дает иное решение вопроса. Для него дух — это сама история, понятая как историческое сознание в его теоретических и практических аспектах, как «мысль и действие», постоянно сменяющие друг друга и в этой смене порождающие движение истории. Так крочеанская философия духа выливается в «историцизм». «Историцизм», с точки зрения Кроче, это утверждение, что «жизнь и реальность есть история, и не что иное, как история» [2]. Но если это так, то нам не миновать гегелевской триады: ведь тогда все подразделения духа вольются в историческое сознание как в свой высший синтез и потеряет смысл особенность различий, их независимое существование друг от друга, на чем настаивал сам Кроче. Как ни верти, но логика обязывает: пусть речь идет о синтезе различий, а не противоположностей, но единственной подлинной реальностью в таком случае оказывается историческое сознание, так что искусство, например,— всего лишь его абстрактный момент. Целое, таким образом, поглощает различия — результат практически тот же самый, что и у Гегеля с его «диалектикой противоположностей».

---

[1] *Croce B.* Saggio sullo Hegel, p. 58.
[2] *Croce B.* La storia come pensiero e come azione, p. 53.

В конечном счете историческое сознание в трактовке Кроче есть высший синтез теории и практики, мысли и действия, искусства и философии (в мысли), этики и политики (в сфере действия). Именно такая идеалистическая схема подразумевается той трактовкой «индивидуального» («экзистенциального», «исторического» — для Кроче это все синонимы) суждения, с которой мы встречаемся в первом очерке его логики, вышедшем в 1905 г. (историцистская фаза его воззрений обычно датируется 1915 г., когда вышла в свет книга «Теория и история историографии»). Субъект такого суждения дан в интуиции (орган искусства), а предикат раскрывается философской мыслью. «Совершенное взаимопроникновение интуитивного и понятийного придает истории ее специфическое место и особенное значение... Можно было бы сказать, что вожделенная интеллектуальная интуиция, если она соответствует чему-то реальному, есть не что иное, как *историческая интуиция*... Чистое познание исчерпывается в кругу искусства, философии и истории» [1]. Однако место истории в этом кругу Кроче как следует не определил, и, в частности, не выясненным до конца осталось соотношение философии и истории. Признав вначале философию высшим родом познания, Кроче затем отождествил ее с историей, но общей своей схемы не пересмотрел. Это заставило английского философа-неогегельянца Робина Джорджа Коллингвуда (1889—1943) снова вернуться к проблеме интерпретации духовной реальности и к логическому анализу самой диалектики как специфической структуры философского знания.

Коллингвуд жил и работал в стране классического эмпиризма, где спекулятивная философия лишь на короткий период (последние два десятилетия XIX столетия) смогла приобрести довольно значительное влияние. Но к началу XX в. все вернулось «на круги своя», и движение неореализма начало расчищать почву для безраздельного господства «аналитической философии», которое продолжалось вплоть до 60-х гг. В этих условиях Коллингвуд проявил недюжинное искусство сближения понятий, переосмыслёния расхожих воззрений, их философской интерпретации не в столь прямолинейном, как у Кроче и особенно у Джентиле, идеалистическом духе. Коллингвуд, подобно своим философским оппонен-

[1] *Croce B.* Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro, p. 61, 83.

там, исходит из понятия «опыт», но в расширенном его значении, о котором традиционные эмпирики и современные позитивисты и не помышляли. Опыт, в его понимании, не может быть ограничен чувственными данными восприятия, опыт — это все то, что попадает в орбиту сознания, а там содержится много такого, что никогда не придет в голову человеку, привыкшему размышлять только над узким кругом непосредственно касающихся его тем. Так и позитивисты слепы и глухи ко всему, что выходит за рамки естествознания, потому-то как раз они и не в состоянии адекватно его понять.

Но предмет философии — человеческая природа — совершенно своеобычен по сравнению с внешней природой, которую изучает естествоиспытатель: он тождествен субъекту познания. Опыт субъекта можно изучать только через субъект же, а это значит, что познание в таком случае становится самосознанием. Нет и не может быть человека, который бы был совершенно лишен самосознания. Дело лишь в том, что оно несистематично, спорадично, если совершается без четко осознанной цели как побочный продукт основной деятельности, и, кроме того, смутно и некритично в силу этой же самой причины. Вот этот недостаток и ликвидирует, по мнению Коллингвуда, философское знание, руководствующееся принципами диалектики. Один из них — это развитие знания из состояния молчаливо подразумеваемой предпосылки в состояние сформулированного тезиса, то есть развитие от «в-себе» к «для-себя», от субстанции к субъекту. Подобное движение самопознания на каждом шагу корректируется рефлексией (размышлением), которая продвигается от одного определения к другому, обнаруживая в этих определениях внутренние противоречия и преодолевая их. Отсюда ясно, что для понимания человеческой природы Коллингвуд избирает метод «феноменологии духа», которую сам Гегель определял как «науку об опыте сознания».

Ни Кроче, ни Джентиле не использовали такого подхода, а что касается первого из них, то он прямо отрицал его плодотворность на том основании, что возможна «феноменология ошибок», но никак не достижения истины. Позиция Кроче в этом вопросе позволяет еще точнее определить общую ограниченность его «диалектики духа»: у него мы имеем дело не с развитием низших форм в высшие, а с простой их сменой, неизвестно в силу каких причин, и фиксацией взаимодействия уже определивших-

ся (опять-таки непонятно как) вечных моментов духа. Эти моменты не возникают, они уже даны, а философия лишь описывает их вечное взаимодействие. Поэтому динамика духа оказывается, в сущности, статикой, поскольку самодвижение происходит на основе отрицания внутренне противоречивого содержания, в чем Гегель усматривал необходимость диалектического процесса и одновременно научно-доказательную силу диалектического метода. У Кроче же диалектические различия констатируются просто как эмпирическая данность. Точно так же эмпирически-описательно констатируется переход этих различий друг в друга. Таким образом, то, что Гегель считал главным своим достижением — идея опосредствования (опосредования), благодаря которой диалектическое движение складывается в «железную» последовательность определений от первоначальных абстракций к абсолютно конкретному, Кроче оказывается совершенно чуждым.

Коллингвуд восстанавливает гегелевскую схему, разумеется в общих чертах, упрощает и проясняет ее, выделяя ряд новых моментов диалектического опосредствования, которые у Гегеля только подразумевались, были едва намечены или вовсе отсутствовали. Переосмыслению он подверг и сам исходный пункт феноменологии. Гегель начинает с «чувственной достоверности», под которой он понимает, насколько можно установить, непосредственно данное «это», фиксацию моментального переживания, внутреннего или внешнего. Коллингвуд вслед за Кроче отождествляет первую фазу познания с искусством как деятельностью чистого воображения, для которого еще не существует различия между истиной и заблуждением, былью и небылицей. В замкнутом мире художественной фантазии — своя собственная внутренняя реальность, центростремительно организованная, тяготеющая к внутреннему миру личности, от которой исходит формирующая интуиция. Поэтому художественные миры дискретны, непроницаемы друг для друга, короче говоря, «монадичны». Но тут сразу нужно предупредить возможное недоразумение, имеющее своим источником обыденное сознание. В обыденном представлении искусство — утонченный продукт «избранных», обладающих особенными качествами (в предельном случае — «талантом»). Вико, а затем независимо от него Гаман, опираясь на исторические данные, развили совсем иной взгляд. Поэзия — это «детство человечества» и человека,

это не ухищрение специалиста, а естественный способ мышления ребенка, первобытного человека, да и всякого вообще человека в той мере, в какой ему слова «диктует чувство», прорывающееся сквозь толстый слой абстракций, которыми оснащено сознание современного, особенно «образованного», человека. В этих пределах Коллингвуд просто следует Вико, корректируя с его помощью гегелевскую трактовку изначальной фазы сознания. Но далее он уже идет собственным путем, разворачивая «диалектику искусства», которую Кроче оставил без внимания, ограничившись простым описанием перехода к философии в рамках системы различий. Как раз на примере Коллингвуда можно убедиться в том, что гегелевская «диалектика противоречий» (думаем, что это название гораздо точнее выражает суть гегелевского подхода, чем термин Кроче «диалектика противоположностей») вовсе не исчерпала своей значимости и по-прежнему остается основным логическим инструментом развития воззрений спекулятивного идеализма.

Переход от одной «формы опыта» к другой совершается у Коллингвуда вполне по-гегелевски — через раскрытие и преодоление противоречий. Замкнутая цельность искусства оказывается мнимой. «Парадокс искусства в том, что оно одновременно интуитивно (будучи чистым воображением) и экспрессивно (поскольку выражает истину), и эти характеристики противоречат друг другу»[1]. Всякое выражение указывает на значение и без него невозможно, но значение любого произведения искусства остается вечно нерешенной проблемой, и эта самая проблематичность и выявляет переходный характер искусства в структуре сознания.

Работу художника от простой игры фантазии и беспочвенных мечтаний отличает наличие в ней рефлексивного аспекта: создание произведения до известной степени контролируется осознанным усилием воли и оценками самосознания, вносящего коррективы в создаваемый продукт. Однако эта критико-рефлексивная деятельность может разрушить художественную гармонию, превращая произведение искусства в способ иллюстрации готовых идей или в эстетическую критику, которая уже есть наука. «Искусство своей собственной диалектикой приводит к возникновению... критики, которая уже

---

[1] *Collingwood R. G.* Speculum Mentis, or the Map of Knowledge. Oxford, 1924, p. 87.

представляет собой науку»[1]. Коллингвуд показывает противоречия, присущие искусству как «мышлению в образах», но исходит при этом из ложной предпосылки, что эстетическая сфера в основе своей абсолютно произвольна.

По его мнению, искусство так глубоко «погрязло» в загадочной темноте интуитивно схваченного содержания, что человеческое сознание, как правило, не может сразу перейти к логической ясности понятия и вынуждено сделать остановку на промежуточной стадии религии. Здесь уже нет безразличия по отношению к подлинным фактам и безответственной игры чувственными данностями, что так характерно для искусства. Религия сулит обладание «высшей истиной» и понуждает к поклонению ей. Но она не преодолевает полностью уже известного нам внутреннего дефекта искусства — чувственно-образного представления объекта, которое здесь становится символикой сверхчувственного мира. Однако стоит только заняться расшифровкой символики, как религиозный объект начинает испаряться прямо на глазах. С этим связан и неотъемлемый догматизм религиозного сознания: «...религия провозглашает истину, но отказывается приводить доказательства»[2]. Религиозное сознание находится, так сказать, на полпути между искусством и наукой. Поэтому опасности ему угрожают и снизу и сверху: снизу — туманный мистицизм, сверху — рационализированная теология, которая пытается (и притом тщетно) дать ответ на вызов разума, требующего разъяснения символики и обоснования догматов, и притом теряет власть над сердцами. Здесь обнаруживается внутренняя неустойчивость религиозного сознания. «У каждого верующего есть моменты безверия, и в эти моменты он — либо рационалист, либо теолог. Либо хлеб и вино для него — просто хлеб и вино, или же он приучается смотреть на них как на символы, то есть становится теологом. Так религия своей собственной внутренней диалектикой порождает из интуитивной формы сознания сначала рационализм, а затем и его антипод — теологию»[3].

Эта неустойчивость делает религию преходящим моментом диалектики духовной жизни, преодолевающей обособленность отдельных сфер и сплачивающей их в

[1] *Collingwood R. G.* Speculum Mentis, or the Map of Knowledge, p. 101.
[2] Ibid., p. 131.
[3] Ibid., p. 149.

конкретное единство. Противоречия разрешаются, как только осознается несостоятельность претензий какого-либо одного способа деятельности на самодовлеющее бытие и привилегированное положение в сознании субъекта. Диалектика — и это ясно из общей связи мыслей Коллингвуда — не просто способ, как бы теперь сказали, «теоретического моделирования» духовной реальности, она имеет также личностные и своеобразные социально-дидактические импликации. Ее личностный смысл — в требовании универсализма и полноты познавательных интересов и занятий, а социальный — в чем-то сродни критике английским историком Т. Карлейлем капитализма и его же утопическим мечтаниям о восстановлении утраченной целостности. Пока что, во всяком случае, диалектика служит напоминанием об органической связи различных проявлений активности духа в противовес их фактическому расщеплению в жизни современного человека.

Итак, религия из своего собственного лона рождает противоположное себе — научную мысль, которая определяет действительность как царство абстрактно-всеобщего, неизменного и вечного «порядка», управляющего ходом вещей и определяющего малейшее движение видимого мира. «Математика, механизм, материализм суть три признака науки, триада, из которой ни один элемент не может быть отделен от других, ибо все они вытекают из одного и того же первоначального акта, посредством которого возникает научное сознание, а именно — из утверждения абстрактного понятия»[1]. Далее, как можно предвидеть, зная общую конструкцию неогегельянского идеализма, уже достаточно определившуюся у Кроче и Джентиле, Коллингвуд начинает «разоблачать науку», смертным грехом которой считает ее абстрактность, отделение общего от особенного, превращающее общее в особенное. И причина этого «греха», в сущности, та же самая, что была источником ограниченности искусства и религии,— непреодоленная до конца интуитивность начальной фазы человеческого сознания. Абстракция тоже не исключает интуиции, а на ней основывается. «Именно этот возврат к интуиции лежит в основе иррациональности, произвольности всякой науки»[2]. Наука есть фор-

[1] *Collingwood R. G.* Speculum Mentis, or the Map of Knowledge, p. 167.

[2] Ibid., p. 189.

ма «интуитивного мышления», потому она и не вполне рациональна, и даже иррациональна в том смысле, что не сознает своей собственной природы и принимает себя не за то, что она есть на самом деле.

Мы видим, как идеалистическая диалектика превращается в инструмент критики науки, что нам уже приходилось отмечать[1]. Делается это при помощи особого философского критерия рациональности, которому наука заведомо не удовлетворяет: наука «иррациональна», потому что лишена рефлексии, проясняющей ее истоки и сущность. Но как бы ни была плодотворна такая рефлексия, непредвзятому уму ясно, что критерий оценки научного мышления должен быть неотделим от самой науки. Подобно тому как достоинства художественного произведения мы определяем по степени его художественности, так и рациональность науки следует оценивать в зависимости от ее прогресса в исследовании своего предмета, а не по отношению к развитию в ней рефлексии (философского самосознания). Рациональность науки определяется степенью достоверности ее выводов и широтой охвата явлений. Предъявлять ученому претензии, чтобы он не просто изучал предмет, а размышлял над общим смыслом своей деятельности и «углублял» бы свое понимание реальности в духе идеалистической философии тождества,— пример не диалектической, а внешней субъективистской критики.

Равным образом и представленная Коллингвудом диалектика развития науки в высшую форму знания — историю и философию — производит впечатление насилия над материалом. Переход от науки к истории он обосновывает путем своеобразного истолкования основоположения Декарта «я мыслю, следовательно, существую». «Декарт знал, что говорил, а говорил он, что конкретный исторический факт, факт моего актуального сознания в настоящем, лежит в основе науки. Он сделал только один шаг вперед по сравнению с Бэконом, для которого источником науки был факт природы. Декарт, обладая большой проницательностью, понял, что прежде, чем факт природы может представить какую-либо ценность для ученого, ученый должен его наблюдать, и как раз этот факт его наблюдения представляет первооче-

---

[1] См.: *Киссель М. А.* Идеализм против науки. Критика науки в буржуазной философии XIX—XX вв. Л., 1969.

редную важность. Наука предполагает историю; вот открытие, наиболее глубокое и плодотворное, выражение которого дает формула Декарта»[1]. На наш взгляд, это рассуждение не совсем адекватно передает смысл картезианского принципа: дело ведь не в том, что познание замыкается на исторический факт,— эта сторона дела для Декарта побочна и несущественна, для него важно содержание акта ви́дения, познания, а не его историческая определенность.

Таким образом, органического перехода от науки к истории, от абстрактного понятия к конкретному факту не получилось. Свою схему Коллингвуд «подпирает» общеизвестным историческим положением, что вслед за становлением экспериментально-математического естествознания XVII—XVIII вв. в XIX столетии уже пышно расцветает историческое знание. Кроме того, у него в запасе и спекулятивные соображения: историю ведь можно рассматривать как высший синтез искусства с его интуицией и науки с ее абстрактным понятием. К его услугам также и история историографии, первым этапом которой была эстетическая история (Фукидид), затем религиозная (начиная с Августина и чуть ли не до Гегеля) и, наконец, уже собственно «историческая» история. Однако нельзя не видеть, что логика гегельянского идеализма вступает в очевидное противоречие с практикой исторического исследования и с реальными возможностями исторической науки. Идеализм не отвечает природе исторической реальности, которая бесконечно богаче, сложнее, запутаннее, чем представляет дело гегельянская модель. Иными словами, реальной истории нельзя навязать той целостности, которая может быть сконструирована мыслью, ибо в ней всегда есть нечто, не укладывающееся в схему, какой бы разветвленной сложностью она ни обладала.

Понимая все эти сложности, Коллингвуд констатирует следующую дилемму: «Если история существует, то ее объект есть бесконечное целое, которое непостижимо и делает непостижимыми все его части. Если его части — атомы, тогда история не существует (как самостоятельная область знания.— *Авт.*), и мы возвращаемся назад к науке... Совершенно ясно, что любая история в некоторых аспектах ложна, но каковы эти аспекты, мы ни-

---

[1] *Collingwood R. G.* Speculum Mentis, or the Map of Knowledge, p. 202.

когда не сможем узнать»[1]. Но не делает ли последнее замечание иллюзорной всю схему восхождения от науки к истории, ибо мы просто лишаемся права утверждать, что история «выше» науки: если наука абстрактна, то история в принципе ненадежна. Коллингвуд же из этой ситуации делает иной вывод: «Фундаментальный принцип самой истории — конкретность объекта... вынуждает нас признать существование объекта, которому органически присущ субъект... В философии субъект и объект отождествляются, и в этом заключена ее специфика. Философия лишь постольку важна и заслуживает поощрения, поскольку это тождество становится всепроникающим принципом, присутствующим в каждой фазе опыта, но только в философии достигающим ясности. Это значит, что искусство и все остальное — по существу философия, но только неявная философия»[2].

Вот и конец путешествия за истиной: высшее развитие человеческого самосознания приводит к выводу, что окружающая реальность и есть самосознание, которое воплощает в себе органическое единство объекта и субъекта. «Объект обретает жизнь, когда познается субъектом, субъект — когда познает объект»[3]. Это и есть абсолютное знание, то есть абсолютный дух, а в абсолютном духе, естественно, все проблемы разрешимы и все антиномии сняты. Теперь можно все со всем органически «сочленить» и получить в результате решение «мировой загадки». «Абсолютный дух есть историческое целое, частью которого является мой дух»[4]. Но ведь «мой дух» не вечен — так же как и остальные компоненты абсолюта. Что же тогда станет с абсолютом? Читаем ответ: «Всякое конкретное мышление в своей непосредственности преходяще, а в опосредствовании вневременно... Противоположности, время и вечность, необходимы друг для друга. Время — не простая видимость, оно в высшей степени реально, но подобно всем противоположностям оно действительно только как понятие соотносительное со своей столь же реальной противоположностью — вечностью. Фактически время есть абстракция внешнего отношения между фазами процесса; вечность

---

[1] *Collingwood R. G.* Speculum Mentis, or the Map of Knowledge, p. 231, 235.
[2] Ibid., p. 249.
[3] Ibid., p. 314.
[4] Ibid., p. 299.

есть абстракция непрерывности этого процесса, тождества целого в процессе... В абсолютном процессе мышления прошлое живет в настоящем... как объект исторического знания духом самого себя в вечном настоящем» [1]. Стало быть, реальность абсолюта следует искать в историческом сознании, и более нигде. История отождествляется с историографией, как это было у Кроче и у Джентиле. И так же, как они, Коллингвуд, отбросив идею духовной субстанции, которая была у Гегеля, просто постулирует тождество диалектики индивидуального сознания личности с всеобщей диалектикой исторического процесса. Между тем, следуя правилам гегелевской диалектики, это тождество следовало бы «опосредствовать», то есть показать, как складывается всеобщая диалектика на основе индивидуального исторического сознания. Таким образом, с точки зрения собственного критерия Коллингвуда — критерия внутренней рациональности,— заключительная фаза феноменологии самосознания выглядит иррациональной и догматичной.

Почти десять лет спустя после появления трактата по феноменологии сознания Коллингвуд набросал очерк теории диалектики, диалектической логики в собственном смысле слова. И в первом трактате у него нередки характеристики общей структуры диалектического процесса, но они были «привязаны» к специфической теме диалектики самосознания, как, например, такая пространная ремарка: «Наша диалектическая серия форм опыта движется в некотором смысле вперед и в некотором — назад; мы не начинаем с низшей и простейшей реальности, заставляя ее развиться в более высокие и сложные формы. Пытаться показать логическую эволюцию сложного из простого, высших форм из низших значило бы повторить ошибку «синтетической философии» Герберта Спенсера, который не смог понять природу диалектического процесса. Диалектическая серия есть серия терминов, каждый из которых представляет собой ошибочное описание следующего за ним термина. В диалектической серии *ABC* истина есть *C*, *B* — искаженное описание *C*, а *A* — искаженное описание *B*. Если *C* представляет истинную природу духа, то *B* — ошибка, частичная ошибка, конечно (никакая ошибка не может быть просто ошибкой), которую *C* делает о себе самом.

---

[1] *Collingwood R. G.* Speculum Mentis, or the Map of Knowledge, p. 301—302.

Эта ошибка сказывается на собственной природе *С*, ибо дух, который ошибается относительно себя самого, не может не пострадать от этого. Его природа не может измениться настолько, чтобы полностью совпасть с ложным понятием, но она несомненно будет искажена этим понятием» [1].

Мы привели столь длинную цитату, потому что дело того стоит: независимо от своих намерений Коллингвуд разъясняет здесь принципиальное отличие материалистической диалектики от идеалистической. Для последней не может быть никакого развития низшего в высшее, ибо это означало бы чудо творения, каковое не должно иметь места в рациональной философской конструкции. Напротив, высшее должно заранее существовать, чтобы стало возможным существование низшего, ибо низшее есть «падшее» высшее. Это давнишнее представление неоплатонического и гностического мистицизма, представление об эманации (нисхождении) как прямой противоположности эволюции в научном смысле слова. И на этот счет Гегель в «Философии природы» высказался совершенно недвусмысленно, имея в виду, конечно, не Дарвина, а его отдаленных предшественников. Но то, что есть деградация высшего, его постепенное падение с высоты (эманация), логически является развитием от низшего к высшему, потому что простейшее, неразвитое в логическом отношении первично, хотя в действительности оно и есть последний продукт самораспада. Поэтому с идеалистически-гегельянской точки зрения логическое развитие никак нельзя смешивать с временной последовательностью. Логическое развитие предполагает вечно сущий абсолют, конкретное, от которого путем абстракции можно отделить различные ступени, стадии. Но познание конкретного, интеллектуальная его реконструкция поневоле развиваются в обратном порядке: познание требует системы, а система — логики, логика же требует естественной последовательности от простого к сложному.

Пытаясь разработать логическую структуру диалектической системы понятий, Коллингвуд выдвигает идею «шкалы форм», которую он рассматривает как антитезу классификации, применяемой в естествознании. Последняя состоит в расчленении общего (родового) понятия

---

[1] *Collingwood R. G.* Speculum Mentis, or the Map of Knowledge, p. 206—207.

на соподчиненные виды на основе некоторого общего признака, который и кладется в основание деления. Между видами устанавливаются лишь внешние отношения особенного к особенному (одной специфической формы к другой). В структуре философского понятия, по мнению Коллингвуда, наблюдаются иные, более сложные и богатые отношения особенных форм. Каждая из этих форм представляет собой не только один из видов, на которые распадается род (как в естествознании), но воплощает в себе полностью родовую сущность понятия на определенной стадии ее существования. Количество подобных форм не ограничено и зависит от глубины проникновения философского мышления в смысл понятия, который оно никогда не исчерпывает до конца. Таким образом, философское понятие не распадается на отдельные качественно различные виды, но разлагается на ряд форм, каждая из которых выражает определенную историческую ступень проникновения мышления в родовую сущность понятия. При этом отношение каждой предыдущей формы на шкале к последующей вбирает в себя сразу четыре типа связей: качественные и количественные различия в их неразрывной связи (каждая форма есть особенная форма, и вместе с тем она относится к предыдущей как более адекватная к менее адекватной); отношение различия, существующее между особенными формами, и отношение противоположности, поскольку последующая форма относится к предыдущей как высшая к низшей, истинная — к ложной.

Выдвигая понятие «шкала форм», Коллингвуд предложил, по сути дела, синтез «диалектики различий» Кроче с «диалектикой противоположностей» Гегеля. Точнее говоря, он показал неосновательность того противопоставления двух типов диалектического, которое имеет место у Кроче. Ведь различие в диалектике обязательно предполагает противоположность, хотя и в разных отношениях, и, наоборот, противоположность никогда не обходится без различия. Поэтому теория диалектики Коллингвуда может рассматриваться как своеобразное завершение всего движения гегельянского историцизма, начавшегося в Италии на рубеже нашего столетия, как попытка представить в систематической форме все его новшества и обосновать более тщательно принципиальные положения доктрины. Если Кроче обратил внимание на функцию философии по отношению к историческому знанию, а Джентиле развернул логико-гносеологическое

учение, то Коллингвуд попытался разработать концепцию философского метода на основе обобщения классической традиции идеалистической диалектики от Сократа до Гегеля. Именно это обращение к классике и позволяет говорить о нем как о самостоятельном мыслителе, а не эпигоне эпигонов.

По мнению Коллингвуда, специфика философского подхода в том, что нельзя ограничиться только заключительной стадией выработки определения, отбросив все предварительные приближения, как убирают «леса», когда здание уже готово. В философии этого сделать нельзя, потому что завершающая фаза имеет смысл только как резюме всего предшествующего процесса. Определение здесь сближается с описанием в эмпирическом естествознании, но не полностью отождествляется с ним, так как последовательность описания определяется не простой эмпирической, практической ценностью, а логикой движения к сущности — логической необходимостью, как говорил в свое время Гегель.

Философское мышление в отличие от математического тяготеет к описательности, но весьма своеобразной, которая вместе с тем — и определение и объяснение. Единство описания и объяснения отличает философию от эмпирической науки, в которой эти процедуры резко разделяются, и не только по логической структуре, но и во времени как разные этапы исследования. В философии, таким образом, все три столь различные по своей логической структуре операции — определение, описание и объяснение — сливаются воедино. Философское мышление есть одновременно и то, и другое, и третье. И не потому, что оно алогично или эклектично, но как раз вследствие специфической целостности своей стихии, не признающей логических различий, установленных на материале естествознания и математики. Можно догадаться даже без намеков самого автора, что эта особенность философии проистекает из присущей ей одной (с точки зрения гегельянского идеализма) конкретности мышления. Недаром само слово «конкретность» имеет латинскую основу, означающую «сращение». Так и срастаются в движении философского мышления различные приемы, которые выделяются и обособляются абстрагирующей деятельностью сознания. Здесь Коллингвуд идет несколько дальше своих итальянских предшественников, подробнее развивая идею конкретного мышления, выдвинутую и обоснованную впервые Гегелем.

Конкретное мышление, по Гегелю, никогда не имеет дела с внешним объектом, но только с самим собой. Это значит, что оно не что иное, как «мышление о мышлении». Данный тезис у Гегеля приобретает откровенно мистическую форму благодаря признанию объективно сущей «идеи» до природы и человека. Любопытно, как Коллингвуд старается очистить гегелевскую мысль от мистицизма, сохранив в то же время ее основной смысл. Как известно, Гегель реабилитировал так называемое онтологическое доказательство бытия божия, которое отверг Кант на том основании, что реальное существование не может быть выведено логическим путем из понятия о нем, ибо одно дело — мыслить известную сумму денег и совсем другое — бренчать монетой в кармане. Коллингвуд видит в онтологическом доказательстве выражение специфической природы философского знания, состоящего из категорических суждений, тогда как математика и эмпирические науки содержат принципиально неустранимый гипотетический (условный) элемент. Кантовская критика онтологического доказательства не достигает цели, поскольку последнее вовсе не означает, будто из всякого понятия можно вывести реальное существование его объекта. «Что он доказывает, так это то, что сущность включает существование не всегда, но в одном специальном случае, в случае Бога в метафизическом смысле: спинозовского «Бога, или природы», Блага у Платона, Бытия у Аристотеля,— одним словом,— предмета метафизического мышления. Но это означает предмет философского мышления вообще... С этой точки зрения философия вынуждена считать, что ее предмет не просто гипотеза, но нечто, действительно существующее» [1].

Итак, онтологическое доказательство имеет силу только для философии и лишь потому, что в ней объект совпадает с субъектом. Как это происходит, Коллингвуд показывает на примере логики и этики, противопоставляя их естествознанию и математике, что вообще ему свойственно. «В геометрии содержание науки отличается от ее предмета; в логике они схожи, и, более, чем схожи, они тождественны, ибо предложения, из которых состоит логика, должны соответствовать правилам, которые логика формулирует, так что она трактуют

[1] *Collingwood R. G.* An Essay on Philosophical Method. Oxford, 1950, p. 127.

ет о себе самой, не исключительно о себе самой, но по крайней мере — время от времени»[1]. То же самое и в этике: здесь ученый-теоретик «...может помочь (если удастся) только потому, что он сам — моральный агент, а моральный агент, в определенной степени, уже есть моральный теоретик»[2].

Следовательно, тождество мышления и бытия и есть специфическое отличие «философской провинции», если можно так выразиться, на общей карте познания: философия трактует о мышлении, поскольку оно же есть и бытие, и она трактует о бытии, поскольку оно есть и мышление. Онтологическое доказательство привлекается не в его прямой теологической функции, а как историческое свидетельство «конкретного тождества», образующего специфику философского мышления. Мы снова убеждаемся в том, что в структуре неогегельянской философии диалектика поставлена на службу идеализму. Классическая ясность рассуждений Коллингвуда только помогает отчетливо усмотреть границу, отделяющую идеалистическую диалектику от научной, материалистической. В диалектическом идеализме постоянно упоминается о бытии, факте, опыте, объекте в отличие от мышления, идеи, сознания, субъекта, но первый ряд понятий на деле оказывается всего лишь диалектической проекцией второго, и различие между бытием и мышлением сначала полагается, а затем снимается тем же самым мышлением. Иначе говоря, спекулятивный идеализм игнорирует действительную противоположность бытия и мышления, подменяя реально сущее бытие, независимое от сознания, бытием в мысли. С этой особенностью спекулятивной философии мы уже неоднократно сталкивались, но на уровне содержательной метафизики, теперь же мы имеем возможность проследить методологические следствия ее позиции.

Та среда, в которой, по мнению Коллингвуда, развертываются философские изыскания, есть стихия всеобщего, реализующего себя в особенном и единичном и тем самым становящегося конкретным. И здесь опять все та же диалектическая игра: различие между этими тремя необходимыми моментами и полагается, и преодолевается движением философской мысли, но при всех превращениях именно всеобщее составляет основу. От-

[1] *Collingwood R. G.* An Essay on Philosophical Method, p. 129.
[2] Ibid., p. 131.

сюда «данные философии никогда не предстают как простые факты в смысле индивидуальных событий, индивидуальных объектов, индивидуальных действий или тому подобного; они всегда всеобщи»[1]. Поэтому в действительности мы имеем дело с всеобщей единичностью, всеобщей особенностью и всеобщей всеобщностью. При такой предпосылке все различия становятся относительными, все противоположности снятыми: в исходном тезисе уже содержится гарантия осуществимости всех диалектических метаморфоз. Вполне естественным, с этой точки зрения, представляется, например, превращение в процессе развития факта в теорию, а теории в факт, ибо различия между ними сводятся к различию двух соседних видов на шкале форм. Концепция Коллингвуда остается последовательно идеалистической в каждом своем звене. Вместе с Кроче и Джентиле он считает, что наука — сфера упрощающих, мертвых абстракций, а диалектика свойственна только конкретному мышлению, реализующемуся в философской рефлексии и в ней одной. Так, он отождествляет эмпирическую науку с индуктивным выводом. Но подобным образом могли еще думать Бэкон и Ньютон, теперь же в методологии науки прочно установился взгляд, согласно которому естествознание, по крайней мере в его теоретически развитой форме, руководствуется гипотетико-дедуктивным методом, в составе которого индукция занимает подчиненное место. Это значит, что современное экспериментально-математическое естествознание воплощает диалектический принцип единства дедукции и индукции, причем удельный вес дедукции тем больше, чем совершеннее соответствующая теория.

А Коллингвуд опять-таки, как и следовало ожидать, оставляет единство индукции и дедукции исключительно за философией, в которой видит, согласно «непреложному» принципу триады, высший синтез математики и эмпирического знания: «...философия подобно точной науке стремится априори определить характеристики, которые необходимо присущи ее понятиям как таковым в их истинной всеобщности. Но в философии каждое высказывание такого сорта носит предварительный характер, пока не соотнесено с фактами: философская теория должна показать, что все необходимо присущее понятию как таковому возможно и действительно в ее отдельных

[1] *Collingwood R. G.* An Essay on Philosophical Method, p. 168.

проявлениях»[1]. Выражаясь немного мелодраматически, можно сказать, что спекулятивная философия, подобно вампиру, высасывает все жизненные соки из науки и за счет этого демонстрирует свое преимущество, преимущество органического развития в стихии конкретной целостности.

В своей последней прижизненной книге — социально-политическом трактате «Новый Левиафан» — Коллингвуд оперирует также понятием «диалектическая серия», которое играет ту же самую роль, что и «шкала форм». С его помощью он развертывает концепцию иерархической структуры сознания, которое на гегелевский манер отождествляется им с мышлением. Мышление с этой точки зрения — все то во внутреннем мире субъекта, что не входит в сферу «чувства». Особенность чувства составляет его неповторимость, уникальная однократность протекания. Мы можем вспомнить, что чувствовали когда-то, но это будет именно воспоминание с определенным эмоциональным тоном, а не ранее испытанное чувство, которое не вернуть. Само же воспоминание уже невозможно без примеси мышления, низший слой которого образует «влечение» как «внутреннее беспокойство души», не удовлетворенной своим наличным состоянием и смутно ищущей чего-то иного. «Страсть» и «желание» уже содержат в себе какое-то зачаточное представление о цели, но цель еще не полагается сознательно. Это, по Коллингвуду, уровень «концептуального мышления», которое характеризуется «симбиозом непосредственного сознания и абстракций» (абстракция проявляется в «трансцендировании данного», то есть в стремлении выйти за пределы фактически наличного). Над концептуальным уровнем мышления поднимается «пропозициональный». Здесь мышление уже становится способным различать и оценивать. Наконец, «рациональное мышление» имеет своим атрибутом «рефлексию», то есть способность делать предметом самое себя, вследствие чего становятся возможными наука и философия.

Помимо общей идеалистической ограниченности роковой недостаток диалектической философии духа заключается в обедненном, можно даже сказать, примитивном представлении о логике науки, и прежде всего физики — признанного лидера современного естествознания. Так, Коллингвуд непозволительно упрощает задачу, рассмат-

[1] *Collingwood R. G.* An Essay on Philosophical Method, p. 116.

ривая отдельно математику в ее чистом виде и эмпирическую науку. В таком случае под эмпирической наукой можно понимать лишь описательное естествознание, но никак не физику. Однако для понимания современной науки важнее всего, пожалуй, именно философское осмысление физики в процессе ее исторического развития и особенно в связи с современной научно-технической революцией. И дело не только в том, что необходимо адекватное понимание структуры современного физического знания. Развитие современной науки по-новому ставит саму проблему соотношения философии и естествознания. В свое время Ньютон предостерегал: «физика, берегись метафизики!», и это предостережение имело историческое оправдание, если учесть, какую именно «метафизику» он имел в виду. Однако физика XX столетия преподала поразительный урок приверженцам классического эмпиризма, продолжавшим спустя двести лет после Ньютона опасливо коситься на любую общую идею, в которой можно было заподозрить философский смысл: она показала, как из лона самой физической теории возникает философская рефлексия, которую уже нельзя считать не относящейся к делу натурфилософской «пьяной спекуляцией», поскольку она составляет одно из условий дальнейшего научного прогресса. Вспомним, в частности, знаменитый спор Эйнштейна и Бора о природе квантово-механического объяснения. Этот спор указывает на то, что «диалектизируется» самый стиль научного мышления.

Глава вторая

ДИАЛЕКТИКА «ИНТЕГРАЛЬНОГО РАЦИОНАЛИЗМА» (Г. Башлар)

Французский философ Гастон Башлар (1884—1962) принадлежит к тому направлению современной немарксистской мысли, для которого характерны попытки уловить и теоретически осознать диалектические импульсы, идущие от естествознания, что делает его в этом отношении противоположным неогегельянской философии духа. Наука абстрактна и потому антидиалектична — вот резюме идеалистической философии духа. Научная абстракция есть сложный исторический и диалектический процесс — таков вывод Башлара.

Понимание абстракций и их роли в движении научной мысли представляет собой, по его мнению, основную проблему эпистемологии — теории науки в узком смысле слова. Последняя усматривает в абстракции нормальный и плодотворный прием научного исследования, подлинная жизнь которого ничуть не похожа на упрощающую картину гегельянского идеализма. Тем не менее Башлар многому научился у Гегеля и гегельянцев. Это прежде всего касается понимания той основополагающей роли, которую играет отрицание во всяком процессе познания, и особенно в формировании «нового духа науки», как именует Башлар то, что мы привыкли называть «современной неклассической наукой». Формирование любого понятия науки предполагает целую серию отрицаний, следы которых можно распознать в окончательном продукте. Видеть в любом позитивном определении связь с отрицанием, причем не с каким попало, а с тем единственным, которое предполагает и обусловливает именно данное определение,— это всецело гегелевская идея. Но Башлар распространяет ее и на естественнонаучные понятия. Для гегельянцев абстрактность естествознания исключает всякую возможность диалектической конкретизации его понятий. Башлар же делает шаг вперед по

сравнению с приверженцами спекулятивной философии, закосневшими в догматическом противопоставлении научных абстракций «конкретным понятиям» философского знания. В немарксистской философии XX в. он, пожалуй, лучше всех продемонстрировал, хотя и с многочисленными отступлениями идеалистического порядка, что диалектика — общий закон научного познания в его основных формах, включающих не только философию, но и разнообразные области естествознания. При этом он стремился преодолеть характерный для идеалистической диалектики панлогизм, которого не смогли избежать Джентиле, Коллингвуд и Кроче. Он различает онтологический («метафизический»), психологический и эпистемологический уровни. Онтологическая диалектика (диалектика бытия), считает он, не может быть постигнута сама по себе, единственный путь к ее раскрытию лежит через анализ психологического и эпистемологического порядка. Исходной здесь остается психология, потому что научная деятельность есть своеобразное очищение и превращение психической активности.

Диалектика психических процессов лучше всего разработана в книге Башлара «Диалектика длительности». В ней он по-своему развивает основную тему размышлений А. Бергсона, но его понимание длительности принципиально отлично от интуитивистского. Бергсон, полагает он, исходит из психологической интуиции непрерывного потока психических явлений, как если бы в них никогда не встречались противоречия и драматизм [1], совершенно упустив из виду негативную силу противоречий, столь заметную во внутренней жизни личности. Все дело в том, что Бергсон, в сущности, опирается на эстетическую идеализацию психической жизни, приняв эту идеализацию за саму реальность. В его философии образы играют настолько значительную роль, что чуть ли не затмевают понятия. Между тем длительность не данность, но продукт конструктивной деятельности сознания. «Длительность,— пишет Башлар,— формируется в зависимости от содержательной наполненности временно́го интервала, психическая непрерывность возникает и поддерживается непрерывностью целесообразного действия, которое соединяет, организует и консолидирует время в длительность» [2]. Поскольку длительность воз-

[1] *Bachelard G.* La dialectique de la durée. P., 1936, p. 38.
[2] Ibid., p. 62.

никает, точнее, создается, то она неизбежно подвержена разрушению и исчезновению. Стало быть, длительность и есть достижение, результат человеческого усилия, сложной диалектики преодоления данного, а не чудесный дар структуры мироздания, как это выглядит у Бергсона. По мнению Башлара, длительности хронологии нет без диалектики, без различий. «Длительность всегда нуждается в ином, чтобы предстать перед нами в качестве непрерывности» [1]. Башлар развертывает свою мысль на психологическом материале, насыщая абстрактную модель диалектического движения особенными чертами отдельных психических процессов, например памяти. При этом там, где Бергсон видел только взаимопроникновение, преодоление границ и слияние в целостную непосредственность, открывающуюся в актах интуиции, он усматривает прерывность, разрыв, качественную разнородность моментов, из которых слагается временно́й ряд, все то, что свидетельствует о существовании качественных границ явлений и, следовательно, об их бренности. Временна́я ограниченность явлений — живое подтверждение диалектической мощи отрицания, которое стоит и у колыбели процесса, и у его могилы. Так, возникновение воспоминания есть резкий разрыв обычной последовательности событий и перестройка временно́го ряда, которая делает возможной новую хронологию событий, и стоит только последней распасться, как исчезает и соответствующее воспоминание. Возникновение определенного явления есть первое отрицание предшествующего состояния, а его исчезновение — второе. Причем эти последовательные отрицания, по Башлару, ничуть не выстраиваются в единый непрерывный ряд, как предписано гегелевской логикой, а включены в разные цепи событий, находящиеся друг к другу в постоянно меняющихся отношениях.

В качестве примера Башлар рассматривает также один из центральных элементов музыкального языка — мелодию, особенно часто использовавшуюся Бергсоном для иллюстрации идеи длительности. По его мнению, мелодическая непрерывность таит в себе прерывность как необходимую свою предпосылку, ибо «непрерывность по существу своему диалектична, она происходит из совпадения противоположностей, создается отрицанием, отношением к будущему или возвратным движением к прош-

[1] *Bachelard G.* La dialectique de la durée, p. 62.

лому»[1]. Тут окончательно выясняется, что эффект глубины, «стереофоничности» не только музыкальных впечатлений, не только феноменов эстетического чувства, но и всех вообще психических явлений проистекает из наложения различных временны́х рядов. Это отчетливо проявляется и в стихах. Вся сила их воздействия заключена в удвоении ритма, один из слоев которого — мысленный, а другой возникает, как только слова произносятся вслух, причем «именно мыслимый ритм организует ритм слышимый, а не наоборот»[2]. Здесь мы впервые сталкиваемся с тем, что сам Башлар считал определяющим в своем исследовании,— с понятием ритма. Диалектически понятая длительность есть не что иное, как «волнообразное колебание и ритм»[3].

Всякий же ритм есть «воссоздание формы», необходимо предполагающее гармонию противоположностей. Так, в музыке и поэзии звук органически соединяется с молчанием, звучание оформляется и приобретает всю свою многокрасочность при помощи паузы, да и все, что ни есть в мире, утверждает себя по отношению к своей противоположности. Идея ритма оказывается связующим звеном между психическими явлениями и физическим миром, неорганической природой и жизнью. Причем жизнь тем отличается от неорганической материи, что ритм в ней проявляется с несравненно большей чистотой и точностью, так что сама степень его осуществления в природных процессах может служить свидетельством достигнутой высоты организации. Но как бы там ни было, закон ритма правит повсюду, и ему подвластна вся материя: «Материя не расстилается в пространстве в полном равнодушии ко времени; она не остается постоянной, инертной в единообразной длительности... Она не только чувствительна к ритмам; она существует в полном смысле этого слова в ритме... Отсюда можно сказать, что энергия вибрации есть энергия существования... Иначе говоря, вместо единообразного пространства-времени... современный метафизик, желающий согласовать свои интуиции с понятиями современной науки, должен положить в основу симетро-ритмию»[4]. Мы видим, что в подобном представлении преодолевает-

---

[1] *Bachelard G.* La dialectique de la durée, p. 143.
[2] Ibid., p. 144.
[3] Ibid., p. 147.
[4] Ibid., p. 146.

ся гегельянский «автономизм», замкнутость диалектики в сфере исключительно философского мышления.

Пожалуй, главное достижение Башлара в немарксистской философии XX в.— демонстрация того положения, что «новый дух науки», науки нашего времени, нуждается именно в диалектике как форме теоретического самосознания. Эта мысль нашла наиболее отчетливое выражение в его программной работе «Философия не. Очерк философии нового духа науки». Основная идея книги отражена в названии: «не-евклидова» геометрия, «не-аристотелевская» логика, «не-ньютоновская» физика, «не-лавуазьевская» химия — вот что характеризует специфику современного научного мышления. Противостояние традиции классической науки, и притом не в виде какого-либо исключения или аномалии, а как общая характеристика «нового духа науки», делает его по необходимости диалектическим. Исходный пункт этой диалектики — противоречие между статической замкнутостью традиционных философских систем и постоянным движением научной мысли, обнаруживающей в процессе исторического развития сложную иерархию теоретических уровней. Вертикальное, так сказать, движение мысли от одного уровня к другому, более высокому, Башлар называет «диалектизацией», которая, по его мнению, захватывает и собственно философские представления, потому что никакая естественнонаучная картина не может обойтись без философских предпосылок. Потому-то неклассической науке и должна соответствовать «философия не». Какая именно? Во всяком случае, «не-реалистическая», «не-картезианская», «не-кантианская», но вобравшая в себя все то положительное, что подразумевается этими отрицаниями.

Под «реализмом», противостоять которому должна адекватная философия науки, в данном случае понимается не что иное, как эмпиризм старого склада с его непременным сенсуалистическим редуктивизмом. Башлар соотносит такого рода «реализм» с позитивизмом, для которого была характерна последовательно описательная трактовка предмета науки, что оправдывалось ссылками на «здравый смысл» (Конт, например, так и говорил, что наука представляет собою «обобщенный и систематизированный здравый смысл») или на «естественное понятие человека о мире» (Авенариус). По мнению же Башлара, практика современной науки ничего общего с посылками «здравого смысла» не имеет. Объек-

ты науки — вовсе не те явления, с которыми нас знакомит опыт повседневной жизни, опирающийся на данные чувственного восприятия, а теоретические конструкты.

Но «не-эмпирическая» философия науки отнюдь не равнозначна априоризму; она одновременно и «не-кантианская», потому что «экспериментальные данные никак нельзя отделить от их рациональной организации... Опыт в современной науке уже не предстает как первоначальная констатация (непосредственно данного в чувствах.— *Авт.*). Вот почему мы предложили назвать эту смешанную философию, которая, как нам кажется, соответствует современной ситуации в науке, «прикладным рационализмом»... Здесь уже недостаточно просто указать на реальность, надо ее обосновать. И наоборот, чисто формальные демонстрации должны быть подтверждены точной реализацией» [1].

Таким образом, современная наука предполагает взаимодействие разума и опыта и тем самым снимает прежнее противостояние рационализма и эмпиризма. В движении научного знания Башлар даже различает три вида диалектики: «внутреннюю», «внешнюю» и «наложение» двух первых: «разум сам себя расчленяет посредством внутренней диалектики, он себя расчленяет перед экспериментальным препятствием посредством внешней диалектики. Наложение этих двух диалектик порождает сюрэмпиризмы необыкновенной мобильности, необыкновенной обновляющей силы» [2]. Осуществляемый современной наукой синтез рациональных и эмпирических компонентов знания Башлар именует попеременно то «сюррационализмом», то «сюрэмпиризмом», давая тем самым понять, что речь идет о некоем третьем, не сводимом ни к одному из своих составляющих. И все же чаще всего он пользуется словом «рационализм» с различными оттенками и эпитетами, в том числе такими, как «интегральный» и «диалектический»: «Одна из новых характерных черт современной эпистемологии состоит в том, что экспериментальные приближения к реальности обнаруживают совпадение с преобразованиями аксиоматик теоретических конструкций. Интегральный рационализм не означает ничего иного, как объединение различных базовых аксиоматик. И это делает рационализм диалектической активностью, поскольку различные ак-

[1] *Bachelard G.* L'engagement rationaliste. P., 1972, p. 94, 95.
[2] Ibid., p. 8.

сиоматики диалектически связаны между собой... Диалектическое движение, которое начинается в области аксиоматик, переходит в образование физической аксиоматики и, наконец,— в технические аксиоматики»[1].

Это положение нужно сопоставить с ранее приведенным высказыванием Башлара о видах диалектического. Тогда получится примерно такая картина. В сфере чистой аксиоматики (прежде всего математической) имеет место «внутренняя диалектика», и только она одна; при построении же физической теории, и тем более технических правил действия, к внутренней диалектике присоединяется и внешняя, порождаемая уже не чистым полетом мысли, а столкновением идей с экспериментальной реальностью. Примером диалектического развития в рамках чистой аксиоматики служит создание геометрии Лобачевского, который «диалектизировал понятие параллели... Лобачевский — создатель геометрического юмора, он внес остроумие в геометрию и поднял полемический разум на уровень конституирующего; он основал свободу разума по отношению к нему самому, гибко применив принцип противоречия»[2]. Под «гибким применением принципа противоречия» Башлар понимает гениальную находчивость и смелость, с которой Лобачевский не побоялся порвать с «очевидностью» непосредственного усмотрения, поддерживавшей евклидов постулат параллелей, и выдвинуть тезис, логически несовместимый с ним. Своеобразный «юмор» великого математика проявился в его свободно-игровом отношении к евклидовому постулату, считавшемуся непоколебимым основанием единственно возможной системы геометрии. Вот эту кажущуюся необходимость он и разрушил, показав, что указанный постулат отнюдь не «вечная истина разума», а изобретение человеческого интеллекта, которое с точки зрения строгой логики не может претендовать на монопольное обладание истиной. Разумеется, Лобачевский это показал практически, создав новую систему геометрии, а философско-рефлексивное осознание принципиального значения его открытия пришло гораздо позже и привело в конечном счете к ясному пониманию аксиоматического метода вообще. Подобным же образом анализирует Башлар и другие завоевания современного физико-математического естествознания, при этом слово «диа-

[1] *Bachelard G.* Le rationalisme appliqué. P., 1962, p. 133.
[2] *Bachelard G.* L'engagement rationaliste, p. 9.

лектика» встречается у него чуть ли не на каждом шагу. Так, по его мнению, Эйнштейн «диалектизировал» понятия времени и пространства, объединив эмпирические и рациональные компоненты научных представлений о них.

Теория относительности подразумевала и пересмотр привычных отношений между геометрией и физикой вообще. В классической науке геометрия, как и логика, рассматривалась в качестве абсолютной предпосылки физики. Она, таким образом, тоже входила (вместе с логикой) в область наук, основанных на интеллектуальной самоочевидности. В свете же релятивистской физики геометрия пространства впервые приобрела физический смысл, что особенно стало заметно, когда различные системы неевклидовой геометрии получили физическую интерпретацию. Так «диалектизации» подверглось общее отношение между геометрией и физикой. Аналогичный процесс затронул и логику, породив разнообразные подходы, которые Башлар объединяет названием «неаристотелевской логики». Эта наука тоже должна подвергнуться общему процессу диалектизации за счет сближения с эмпирической реальностью. Ее тоже нужно сблизить с практикой современной физики, особенно с физикой микромира: «Устойчивый, неподвижный объект, вещь в покое составляют область значения аристотелевской логики. Тем не менее сейчас перед человеческой мыслью предстают иные объекты, не обладающие устойчивостью, которые в состоянии покоя лишены свойств и не допускают понятийного определения»[1]. В физике микромира нет «индивидуализированных объектов, четко разделенных между собой и точно локализованных»[2]. Поэтому здесь не действуют постулаты традиционной формальной логики — тождества и тавтологии. Внешним выражением этого краха аристотелизма явилось соотношение неопределенностей Гейзенберга, которое ставит в тупик донаучный «здравый смысл». Так опыт современной физики приводит к осознанию необходимой перестройки самых укоренившихся мыслительных структур, без которых на взгляд обыденного, методологически неискушенного сознания вообще невозможно мышление.

Все новые и новые «диалектики» рождаются в различных областях научного знания. В связи с этим, по мысли Башлара, возникает необходимость в «диалекти-

[1] *Bachelard G.* La philosophie du non. P., 1962, p. 111.
[2] Ibid., p. 118.

ческой генерализации», в использовании интегрирующей функции диалектики. Диалектика рассматривается как метод «интегрального рационализма», призванного объединить результаты «региональных рационализмов».

Обращение Башлара к диалектике основано на знании им диалектической традиции в философской мысли, особенно философии Гегеля. Неоднократно он цитирует и Маркса. Несомненно, что марксизм определенным образом повлиял на формирование его взглядов, о чем можно судить по ряду признаков. Достаточно упомянуть, что Башлар выражает принципиальное несогласие с идеализмом традиционного толка и иногда называет свое учение «техническим материализмом». Показательна в этом смысле та критика гегелевской диалектики, которую мы встречаем в его работах. Вот характерное высказывание: «Как бы ни был велик соблазн связать диалектический рационализм с гегелевскими идеями, его без сомнения следует отвергнуть. Гегелевская диалектика перемещает нас в сферу априорного, ставит перед диалектикой, в которой свобода духа чересчур безусловна, можно сказать, пустынна. Она может быть пригодна для общей морали и политики. Но она не может привести к детальному повседневному и постоянно возобновляющемуся применению свободной активности духа... Насколько выше диалектика, зародившаяся на уровне особенных понятий, после того, как случай или история сформировали то или иное понятие, которое в силу этого остается случайным» [1]. Башлар не совсем справедлив к Гегелю, потому что и у того диалектика только по внешней своей форме представлена как саморазвертывание потенций живородящего понятия, по реальному же своему содержанию она является систематизацией исторического развития (и притом в «Логике» не в меньшей степени, чем, скажем, в «Философии истории», где по самому характеру предмета эта особенность гегелевской диалектики прямо выступает на поверхность). Но он совершенно прав, когда говорит о неприменимости гегелевской диалектики в повседневной научной работе, в решении постоянно возникающих новых задач. Кроме того, на всех диалектических построениях Гегеля лежит печать своеобразного, если можно так выразиться, логического фатализма, то есть признания абсолютной необходимости и единственной возможности именно такого

[1] *Bachelard G.* L'engagement rationaliste, p. 8.

порядка событий, который предусматривается диалектической схемой. Все то, что совершилось, так и должно было быть, каких-либо иных вариантов развития гегелевская диалектика не допускает. Иначе говоря, абсолютная свобода и всемогущество духа оборачиваются на деле роковой необходимостью его развертывания в заранее заданном направлении. И гегелевская система, таким образом, становится жертвой той диалектики необходимости и случайности, которую отмечал Ф. Энгельс в «Диалектике природы»: если все равным образом необходимо, то необходимость деградирует до случайности, а случайность, в свою очередь, возводится в сан необходимости[1]. Гегелевская диалектика никак не может учесть момент исторической инициативы, творческой изобретательности, которая особенно отчетливо выступает при построении аксиоматики научного исследования. Да гегелевская диалектика и не создавалась для этих целей, ее задача была совсем иной. Она не могла «работать» при осмыслении данных естествознания по-настоящему, то есть как эвристический, а не иллюстративный метод. Гегель и гегельянцы более всего думали о том, как философски «дополнить» и диалектически «переформулировать» данные естествознания, чтобы уложить их в схему абсолютного знания, действительный же процесс становления и развития естествознания во всей его многосторонней сложности остается вне поля зрения спекулятивных философов.

Стремление уловить диалектическую динамику естествознания и составляет сильную сторону «интегрального рационализма» Башлара, который помимо диалектики в лоне абстрактной мысли, не сообразующейся ни с чем, кроме логического критерия непротиворечивости, отмечает еще, как мы помним, «внешнюю диалектику» теории и фактов. Отвергая позитивистский сенсуализм, он в то же время хочет в полной мере уяснить значение эксперимента в современной науке, в создании и преобразовании теоретических структур. Все упрощения бэконовской традиции индуктивизма в конечном счете отражают прошлое науки, ее первые робкие шаги, случайные открытия дилетантов, производящих опыты беспорядочно, не руководствуясь сколько-нибудь развитыми теоретическими представлениями, лишь в предвкушении заветной практической цели. Так, химия родилась из титанических

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 534.

усилий алхимиков, которые, руководствуясь фантастическими представлениями о природе вещества, сумели постепенно подготовить предпосылки подлинной науки о химических превращениях. Но современная наука — продукт организованных коллективных усилий научного сообщества, располагающего научным методом и опирающегося на фундаментальные теоретические представления. Всякая новая научная работа вписывается в уже существующую теоретическую традицию, преобразуя и развивая ее в тех редких случаях, когда делается великое открытие, переворачивающее укоренившиеся представления и заставляющее затем произвести переоценки научного наследия. К этому нужно еще добавить, что современная наука не просто систематизированная совокупность идей, ее нельзя понять без гигантского технического инструментария, благодаря которому она все больше и больше превращается в настоящую «фабрику феноменов». Говоря словами самого Башлара, в процессе исторического развития наука из «естественной феноменологии», основанной на описании природных данных, делается «феноменотехникой», которая заранее в мысли конструирует феномены, а затем воплощает их в «данности», уже доступные, хотя и косвенно, эмпирическому описанию.

Таким образом, в отличие от философов-рационалистов XVII столетия Башлар воспроизводит в своей концепции не чистый разум, тяготеющий к панлогизму глобальной мировой схематики, а социально-технический, экспериментирующий разум современного естествознания, прежде всего физики. Экспериментирующий разум в движении научной мысли выступает двояко: во-первых, рождает новую проблему, фиксируя несовпадение предсказаний теории с опытными данными (в этом случае мы имеем дело с «эпистемологическим шоком», дающим толчок созданию новой теории), во-вторых, свидетельствует о триумфе научной мысли, когда теория позволяет технически воспроизвести явление, характеристики которого «вычислены» заранее.

Прослеживая историческое развитие естествознания, Башлар отмежевывается от искусственных синтезов спекулятивной философии, навязывавшей этому процессу вымышленные связи. «Диалектическая генерализация», по его мнению, должна основываться на опыте, ей надлежит логически резюмировать исторически выявившиеся связи между науками, преемственность в развитии

научного знания. «Генерализация через отрицание должна включать то, что она отрицает. Фактически все развитие научной мысли на протяжении столетия и состояло в этих генерализациях, включавших то, что в них отрицалось. Так, не-евклидова геометрия включает евклидову; не-ньютоновская механика включает ньютоновскую; волновая механика включает релятивистскую... Микрофизика, или, иначе говоря, не-физика, включает физику. Классическая физика есть специфическая нефизика, соответствующая нулевому значению постоянной Планка» [1].

Многое, о чем писал Башлар, для философа-марксиста не представляет нового. Но для немарксистской философии науки в 30—40-е годы, когда формировались его взгляды, это была единственная в своем роде попытка развить диалектический подход к изучению научного знания. Ныне и на Западе широкое распространение получили установки «исторической школы», стремящейся изучать научное знание в процессе его функционирования и развития. Вместе с тем важно подчеркнуть следующее. Как бы ни были близки отдельные формулировки Башлара и его нынешних последователей к положениям диалектического материализма, все же не стоит упускать из виду принципиального различия между ними. Нельзя не заметить, например, пристрастия Башлара к энергетизму (вспомним его характеристику материи) и феноменализму (игнорированию глубинных причин и законов) в онтологии, а также отказ от теории отражения в гносеологии. Все это не могло не сказаться и на понимании им проблем современной науки, на его диалектических идеях. В то же время «рационализм» Башлара служит дополнительным подтверждением ленинской мысли о том, что нынешняя ситуация в естествознании порождает объективную необходимость в диалектике как средстве философско-теоретического осознания научно-технического прогресса.

В истории диалектики совершенно определенно выявилась противоположность научной и спекулятивной концепций диалектики. Спекулятивная концепция (современные ее представители рассмотрены в первой главе данного раздела) неразрывно связана с онтологией объективного идеализма, с отождествлением мысли и реальности. Само различие между мыслью и действитель-

[1] *Bachelard G.* La philosophie du non, p. 137, 138.

ностью для спекулятивного философа реализуется в стихии мышления, или «духа». С этой точки зрения источник диалектики скрыт в природе духа, и диалектика есть средство воспроизведения в мысли творящей активности духовного начала. Поскольку такое воспроизведение есть задача философии, то диалектика свойственна лишь философскому мышлению. Совершенно иной смысл имеет программа научной диалектики, разработанная В. И. Лениным в «Философских тетрадях». Конечно, теория диалектики — дело философского мышления, но диалектика в ее общеметодологическом значении позволяет моделировать процессы развития в разнообразных областях реальности — природной, социально-исторической, социально-психологической. Особую сферу проявления диалектики образует процесс субъективного отражения и освоения мира в различных формах общественного сознания, включая науку. Концепция Башлара раскрывает диалектические структуры развития естествознания. Экзистенциально-феноменологический же историцизм Сартра, который нам предстоит рассмотреть, в мистифицированной форме отражает диалектику социально-исторической и социально-психологической реальности.

Глава третья

ЭКЗИСТЕНЦИЯ И ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ РАЗУМ (Ж. П. Сартр)

Если главные интересы Башлара лежали в области теории науки, то почти исключительным предметом размышлений другого французского философа — Жана Поля Сартра (1905—1980) стал человек и его «бытие-в-мире». Это нашло выражение в его первом обширном философском трактате, принадлежавшем перу тогда еще малоизвестного философа и содержавшем своеобразный сплав идей феноменологии, экзистенциализма и гегельянства.

Заглавие этого трактата — «Бытие и ничто» напоминает тезис и антитезис первой триады «Науки логики» Гегеля. Гегелевская логика предусматривает слияние обеих противоположностей в высшем синтезе категории «становление». По Сартру же, бытие и ничто не две логические категории, а две неразрывно связанные между собой стороны человеческой реальности, которые лишь в абстракциях теоретического анализа могут быть отделены друг от друга. Гегелевская диалектика есть диалектика понятия (в конце концов все категории «впадают» в одну абсолютную идею, как реки в океан), сартровская диалектика есть диалектика самого существования в его непосредственной (интуитивной) явленности сознанию. Но имеем ли мы право говорить, что в построениях Сартра вообще есть диалектика? Ведь формальное сходство исходных категорий мало о чем свидетельствует. Следовательно, нам надлежит еще убедиться в том, насколько правомерно говорить о диалектике в первом трактате Сартра. Действительно, в этой работе очевидна прямая связь с экзистенциально-феноменологической традицией: и сам словарь, и способ развития мыслей выдержаны в этом духе. И тем не менее то тут, то там на страницах «Бытия и ничто» появляются выражения типа: «феномен... как организованный ансамбль качеств», «мир —

синтетический комплекс инструментальных реальностей», «детотализированная тотальность», и, наоборот, «органическая тотальность» [1] и т. п. Но со времен Гегеля ясно, что как раз существование органических целостностей и вызывает необходимость в особом — диалектическом — методе, с помощью которого возможно мысленное их отображение (у Гегеля из-за его панлогизма, как отмечал Маркс, мысленное отображение равносильно самой объективной реальности, то есть правильнее говорить не об отображении, а о самом существовании реальности, которая созидается в диалектическом мышлении).

Следовательно, по существу, Сартр в «Бытии и ничто» ставит проблему диалектики как способа существования тотальностей. Больше всего он озабочен, как видно, проведением демаркационной линии между гегелевской концепцией человека и мира и экзистенциально-феноменологическим пониманием этой проблемы. И главным вопросом, по которому проходит размежевание, является природа отношения между противоположностями. Уже здесь намечаются контуры той концепции, которую позже Адорно назвал «негативной диалектикой», употребляя этот гегелевский термин в специфическом смысле «логики разложения» — разложения всякого тождества на противоречащие элементы и обнаружение «нетождественности», иллюзорности всякой целостности.

У Сартра тоже на передний план анализа человеческого существования выдвигаются «асимметрия», противоречие и конфликт. Именно эти определения делают человеческую реальность «детотализированной тотальностью». Так, он почти с самого начала предупреждает, что невозможен синтез противоположностей «в-себе-бытия» (реального существования человека) и «для-себя-бытия» (человеческого сознания). По его мнению, это простое следствие негативной природы существования (экзистенции), как ее определил еще Кьеркегор. Сартр, по существу, лишь переформулирует на гегелевском языке или, точнее, на языке традиционной метафизики экзистенциальные определения Кьеркегора. «Для-себя-бытие являет нам себя как бытие, которое существует постольку, поскольку оно не есть то, что оно есть, и есть то, что оно не есть. Экстатическая тотальность духа... является нам как разбитое бытие, о котором нельзя сказать ни того, что оно существует, ни того, что оно не существу-

[1] *Sartre J. P.* L'être et le néant. P., 1943, p. 15, 33, 53, 222, 455.

ет»[1]. Стало быть, экзистенция (человеческое существование) есть не что иное, как само существующее противоречие — в той классической изначальной его форме, которая была зафиксирована еще элеатами. Поэтому приходится признать наличие диалектики в философии Сартра уже в его первом, экзистенциально-феноменологическом периоде, когда он еще находился под определяющим влиянием Гуссерля и Хайдеггера. Весь его трактат есть не что иное, как описание многообразных противоречий индивидуального существования, то взятого само по себе, то в «синтетической связи» с миром, включая сюда и других людей.

Саморазорванность человеческого существования лежит в основе того фундаментального явления, всеобщее распространение которого среди рода человеческого заставляет признать его онтологический (присущий самому бытию) статус. Мы имеем в виду явление невольного самообмана, суть которого заключается в несовпадении нашей рефлексии о себе (осознания себя) с нашим действительным существованием. При этом предполагается субъективное стремление быть искренним, не лгать самому себе, иначе это была бы элементарная ложь. Но своеобразие данного явления как раз и заключается в его двусмысленности, неоднозначности, между тем как ложь однозначна в том смысле, что субъект о ней знает и сознательно ее придерживается для достижения тех или иных целей. Здесь же совсем иное: субъект хочет верить в истинность того, что он о себе думает, хотя одновременно смутно подозревает, что ошибается. Поэтому Сартр и называет это состояние «нечистой рефлексией». Так, например, бывает всякий раз, когда человек хочет отождествить себя полностью с какой-либо ролью, либо социально навязанной, либо добровольно взятой на себя. Полного отождествления не может быть, потому что человеческая реальность не только «фактичность» (понятие Хайдеггера), но и «трансценденция» — проект, выводящий за пределы фактического, наличного бытия. Так лакей, как ни старается забыть, что он еще и человек, сделать этого не может. Получается, что он «не есть то, что он есть». Другого рода невольный самообман возникает, когда человек упорно верит в то, что он не тот, за кого его все принимают, ибо он сам знает, что он совсем другой. Таково настроение человека, страдаю-

[1] *Sartre J. P.* L'être et le néant, p. 138.

щего каким-либо пороком. Сартр любит анализировать состояния, связанные с сексуальными извращениями, но мы воспользуемся более простым примером. Скажем, пьяница, как правило, громогласно отрицает свою принадлежность к этому сорту людей и, напротив, насмешливо критичен к проявлению этого порока у других. Он считает, что сам в любой момент может перестать пить и пьет только потому, что на то его добрая воля и стоит ему только захотеть, как все будет иначе. Но все почему-то остается по-старому. Пьяница, таким образом, убежден, что он «не то, что он есть». В данном случае это означает только, что он старается пренебречь фактичностью, убеждая себя в том, что он «чистая трансценденция». Ошибка, прямо противоположная той, которая была у лакея, пытавшегося слиться со своей фактичностью. Диалектическое движение в каждом из этих случаев разное — разное начало и разный конец, но суть его одна и та же. Пьяница начинает с того, чем кончает лакей: с убеждения в том, «что он не есть», а кончает смутным признанием, что он все-таки «есть то, что он не есть». И в том и другом случае в основе лежит нежелание видеть то, что есть, то есть противоречивую ситуацию человеческого бытия. «В невольном самообмане нет циничной лжи так же, как нет и сознательной разработки иллюзорных понятий. Но первый и главный шаг самообмана состоит в том, чтобы бежать от того, от чего бежать нельзя, бежать от того, что есть... Невольный самообман хочет бежать от в-себе-бытия во внутреннее распадение своего бытия. Но само это распадение отрицается так же, как отрицают и сам невольный самообман... В свете этих замечаний мы можем предпринять исследование сознания постольку, поскольку последнее не есть тотальность человеческого бытия, но живущее мгновениями ядро этого бытия» [1].

Итак, истина «чистой рефлексии» заключается в признании внутренне противоречивой природы человеческого существования, которое одновременно есть и то и другое: и фактичность, и трансценденция — и потому не может быть ни тем, ни другим всецело и исключительно. Иллюзии «невольного самообмана» имеют своей неосознанной целью вытеснить из сознания одну из сторон противоречия и подменить ложным тождеством разорванную реальность. Но эту разорванность нельзя мыслить дуа-

[1] *Sartre J. P.* L'être et le néant, p. 111.

листически наподобие некоего параллелизма независимо действующих начал. Вся штука в том, что противоречие это внутреннее, свойственное человеческому самосознанию, и потому стороны его невозможно изолировать друг от друга. Одним словом, это противоречие диалектическое, хотя сам Сартр и не употребляет такой терминологии. При этом фактически в «Бытии и ничто» под видом бытия, существования анализируются противоречия нравственного сознания, стремящегося преодолеть импульсы, идущие из сферы подсознания. Вот эту подсознательную данность Сартр и называет «фактичностью» (вслед за Хайдеггером), а стремление сознания взять под свой контроль эту данность — «трансценденцией». «Нечистая рефлексия» появляется тогда, когда сознание, вместо того чтобы отдавать себе отчет в том, что есть, и тем самым подняться над рассматриваемым содержанием, освободиться от его давления, теряет критическую дистанцию по отношению к нему и делает вид, что «все в порядке». Это вечная тема моралистов, тема иллюзий самосознания, постоянно культивируемых то ли для самовозвеличивания, то ли для вящего самоуничижения, но в одинаковой мере скрывающих правду от самого субъекта.

Однако трудности самопознания не стоит изображать как противоречие самой человеческой реальности: ведь сознание все-таки нельзя отождествлять с человеческим бытием. Это отчасти признает и сам Сартр, отмечая несамостоятельность «для-себя-бытия» по сравнению с «в-себе-бытием» и называя отрицание способом бытия сознания. Но в сартровской онтологии (учении о бытии) все на свете рассматривается «сквозь магический кристалл» сознания, включая и основополагающее для всей системы понятий трактата различие между «в-себе» и «для-себя-бытием». Поэтому, провозглашая свой анализ «онтологическим», Сартр фактически выдает противоречия в сознании субъекта за противоречия в самом его бытии. Эта мистификация свойственна, конечно, общему замыслу его «феноменологической онтологии», которая на практике оказывается умозрительно-рефлексивной психологией, вобравшей в себя некоторые особенности социально-исторического опыта, но в превращенной, поставленной на голову форме. Связь «феноменологической онтологии» с социально-историческим опытом особенно заметна тогда, когда Сартр начинает «историзировать» абстрактное ядро «для-себя-бытия» и первым делом ввo-

дит измерение «бытия-для-другого» — первую, исходную форму, в которой являет себя принадлежность субъекта «миру» в хайдеггеровском его понимании.

И смыслом отношения к другому Сартр признает конфликт: «Конфликт составляет исходный смысл бытия-для другого» [1]. Объединение людей, с его точки зрения, неосуществимая в принципе мечта, ибо такое объединение предполагало бы опять-таки высший синтез «для-себя-бытия» и «бытия-для-другого», что по природе вещей недостижимо: равносильно тождеству субъекта и объекта (в качестве «для-себя-бытия» я — субъект, а как «бытие-для-другого» — объект). «Словом, этот проект объединения есть источник конфликта, ибо в то время, как я ощущаю себя объектом для другого и намереваюсь его (другого.— *Авт.*) ассимилировать посредством этого ощущения, другой относится ко мне как к простому объекту в мире и ничуть не собирается включать меня в себя. Отсюда возникает необходимость... воздействовать на внутреннее отрицание, посредством которого другой... заставляет меня быть для него объектом, то есть *воздействовать* на свободу другого» [2].

Отношение к другому — арена борьбы за свободу и со свободой: за «свою» свободу и против «чужой», потому что моя свобода не совместима ни с какой иной. Так кредо буржуазного индивидуализма становится предпосылкой экзистенциально-феноменологического анализа Сартра. Это кредо Гегель называл в свое время «точкой зрения гражданского общества» и тем самым указывал на границы этого мироощущения, за пределами которого — ценности, культивируемые семьей и государством. Но для Сартра индивидуалистическое мироощущение безгранично и фундаментально, все же остальное в сознании современного человека представляет, по его мнению, различные модификации этой изначальной установки. И принимает эта борьба две основные формы: соблазнения и подавления другого. Ни тот, ни другой проект не приводит, однако, к успеху. Причина этого в том, что с самого начала оба они содержат абсурдное противоречие, так что попытка их осуществления есть явственное обнаружение их утопичности. Продемонстрируем сартровскую идею на примере любви — наиболее интенсивного проявления проекта соблазнения. «Любовь

[1] *Sartre J. P.* L'être et le néant, p. 431.
[2] Ibid., p. 433.

есть противоречивое стремление, усилие преодолеть фактическое отрицание, сохраняя отрицание внутреннее. Я требую, чтобы другой меня любил, и все пускаю в ход, чтобы достигнуть осуществления моего проекта: но, если другой меня любит, он радикально меня разочаровывает самой своей любовью: я требовал от другого, чтобы он обосновал мое бытие в качестве привилегированного объекта, сохранив одновременно с этим себя как чистую субъективность перед лицом меня самого; но так как он (другой.— *Авт.*) меня любит, он подвергается моему воздействию как субъекта и погружается в свою объективность перед лицом моей субъективности... В результате получается постоянный компромисс: в каждый момент каждое из сознаний может освободиться от цепей и внезапно взглянуть на другого как на объект» [1]. Короче говоря, суть проекта любви состояла в том, чтобы другая субъективность признала мою субъективность как нечто исключительное, единственное и самое дорогое в мире. Однако такое признание означало бы полное устранение субъективности другого и превращение последнего в объект. Поскольку же другой сохраняет свою субъективность, то неминуемо, рано или поздно, а фактически в любой момент я — «единственный и неповторимый» — могу стать простым объектом в мире. Используя сартровские термины, можно сказать, что проект любви содержит абсурдное противоречие, поскольку имеет своей целью преодолеть фактичность другого, желая в то же время сохранить его способность трансцендирования.

Вторая форма отношения к другому — проект агрессии, как можно ее назвать,— диалектическая модификация первой, ибо основана на разочаровании в ней. «Таким образом, уважение свободы другого — пустое слово: даже если мы на самом деле могли иметь такой проект, любая позиция по отношению к другому была бы насилием над той самой свободой, которую мы собирались уважать... Для-себя-бытие, испытав эти превратности, может определить себя, ясно сознавая тщетность предшествующих усилий, домогаться смерти другого. Эта свободная детерминация называется ненавистью. Она подразумевает фундаментальную покорность: для-себя бытие отказывается от претензии достигнуть союза с другим... Оно просто хочет обрести свободу без ограничений фактичности, то есть освободиться от своего неуло-

[1] *Sartre J. P.* L'être et le néant, p. 444.

вимого бытия-в качестве-объекта-для-другого и устранить измерение отчуждения. Это эквивалентно проекту такого мира, в котором другого просто нет» [1]. Из цитаты видно, что и эта установка, рожденная отчаянием, перешедшим в злобу, столь же нереалистична, как и надежды привязать к себе другого любовью. Разочарование в одной позиции заставляет субъекта кидаться в противоположную крайность и, испытав неудачу, снова возвращаться к первоначальным, уже обманувшим надеждам: «Для-себя бытию больше ничего не остается, как войти в этот круг и обречь себя на бесконечное движение от одной фундаментальной установки (по отношению к другому.— *Авт.*) к другой» [2].

Итак, *сартровская диалектика описывает переход противоположностей в границах порочного круга,* то есть без всякого движения вперед, без выхода к новому, без развития. В этом смысле она негативна (отрицательна) и лишь обнаруживает противоречия в иллюзиях человеческого сознания, являясь средством осознания этих иллюзий именно как иллюзий. Но может ли «отрицательная (негативная) диалектика» застыть в своих собственных границах, превратиться в «голое, зряшное отрицание» вне связи с утверждением? Может, конечно, хотя бы потому, что в истории философской мысли не раз встречались, да и встречаются, попытки осуществить идею чистой отрицательности. Надо только учитывать, с помощью какой интеллектуальной процедуры это делается. Такой процедурой является изолирующая абстракция, искусственно разрывающая связь отрицания с подразумеваемым им утверждением, то есть, говоря гегелевским языком, превращающая определенное отрицание в неопределенное. Но стоит только уяснить произвольность этой абстракции, как сразу становится ясным, что каждое отрицание также и положительно, подразумевает вполне определенное содержание, во имя которого и существует.

Так обстоит дело и с «негативной диалектикой» Сартра. Сами ложные устремления подразумевают некую общую основу их, некое единство, которое сцепляет человеческую реальность, несмотря на глубокую, но не видимую обыкновенным глазом трещину в человеческом бытии. «Это несводимое единство (личности.— *Авт.*)...

[1] *Sartre J. P.* L'être et le néant, p. 480, 481.
[2] Ibid., p. 484.

есть единство некоторого *первоначального проекта, единство, которое должно явить себя нам как несубстанциальный абсолют...* Человек в глубочайшей основе есть *желание быть,* и существование этого желания нельзя определить эмпирической индукцией; оно следует из априорного описания для-себя-бытия, поскольку желание есть нехватка, а для-себя-бытие испытывает нехватку бытия. Первоначальный проект, который проявляется в каждой эмпирически наблюдаемой тенденции, есть проект бытия» [1]. Расшифровку этого проекта в каждом отдельном случае индивидуальной биографии того или иного лица Сартр вверяет, как известно, «экзистенциальному психоанализу». Нас здесь не может интересовать сама программа «экзистенциального психоанализа» [2], прямое отношение к нашей теме имеет только исходная его философская предпосылка, которую Сартр формулирует следующим образом: «Принцип этого психоанализа заключается в том, что человек представляет собой тотальность, а не коллекцию, вследствие чего он полностью себя раскрывает в самом незначительном и самом странном своем поступке...» [3]

Следовательно, понятие тотальности все-таки оказывается весьма существенным для всего сартровского построения, хотя «Бытие и ничто» можно с определенной точки зрения рассматривать и как демонстрацию иллюзорного характера любого «примирения» противоположностей, а такое примирение («высший синтез») есть одно из условий отображения тотальности в мысли. Упорное нежелание расстаться с идеей целостности, требующей диалектического понимания, отличает «негативную диалектику» в трактовке Сартра от той ее версии, которую разработал Т. Адорно. Идея тотальности и образует, на наш взгляд, то звено, которое позволяет считать второй фундаментальный трактат Сартра — «Критику диалектического разума» прямым продолжением и развитием «Бытия и ничто».

В «Критике диалектического разума» Сартр предпринял амбициозную попытку «обосновать» исторический материализм. Он уверен, что разделяет подход исторического материализма к объяснению общественного развития и хочет только дать теоретическое «обоснование»

[1] *Sartre J. P.* L'être et le néant, p. 648, 652.

[2] См.: *Руткевич А. М.* От Фрейда к Хайдеггеру. Критический очерк экзистенциального психоанализа. М., 1985, с. 58—72.

[3] *Sartre J. P.* L'être et le néant, p. 656.

правомерности применения диалектического метода к анализу исторических явлений. Сартр полагает, что материалистическая диалектика возможна только как закон истории и одновременно способ ее познания. «Материалистическая диалектика не имеет смысла иначе, как если она устанавливает внутри самой человеческой истории примат материальных условий, которые историческая практика людей раскрывает и переживает. Одним словом, если существует такой предмет, как диалектический материализм, он обязательно должен быть историческим материализмом, то есть материализмом изнутри: одно и то же его (диалектический материализм.— *Авт.*) делать и иметь о нем опыт, жить им и его познавать. По этой причине такой материализм, если существует, может обладать истиной только в границах нашего социального универсума...» [1] Поясним некоторые странные на первый взгляд выражения, встречающиеся в этом высказывании. Прежде всего, «делать диалектический материализм» означает, конечно, не писать книги, а делать саму историю, а «познавать» — это значит думать в то время, как делаешь историю, что вообще свойственно человеку, поскольку он — разумное существо, стремящееся действовать целесообразно. Диалектический материализм, таким образом, для Сартра равнозначен историческому материализму. Как мы знаем, такая точка зрения отнюдь не нова, она сформировалась более или менее определенно уже в начале нашего столетия в кругах махистов социал-демократического толка, а совершенно отчетливое и последовательное выражение получила у К. Корша и Г. Лукача в начале 20-х гг. Но что нового есть у Сартра — так это попытка «обосновать» указанную концепцию с помощью инструментария, выработанного антисциентистским направлением немарксистской философии XX в.

Процитируем одно из высказываний Сартра на этот счет: «Есть исторический материализм, а закон этого материализма — диалектика. Но если — как того хотят некоторые авторы — понимают под диалектическим материализмом некий монизм, который намеревается управлять человеческой историей извне, тогда надо сказать, что нет или еще нет диалектического материализма» [2]. Здесь видно, откуда проистекает неприязнь Сартра

[1] *Sartre J. P.* Critique de la raison dialectique. P., 1960, t. 1, p. 129.
[2] Ibid., p. 130.

к диалектическому материализму: под последним он разумеет глобальную натуралистическую мировую схематику, в которой законы диалектики играют роль универсального объясняющего механизма, срабатывающего автоматически и выдающего сразу абсолютные истины на все случаи жизни. Надо сказать, что отдельные вульгаризаторы марксизма внесли определенную лепту в распространение этой карикатурной модели диалектического материализма, но в ней не повинны ни основоположники марксизма, ни их истинные последователи. Стремление «подводить» многообразие эмпирической действительности под абстрактные философские категории есть пережиток гегелевского панлогизма, а не требование диалектического материализма, методология которого как раз учитывает диалектику общего и отдельного и, следовательно, запрещает спекулятивное выведение отдельного из общего. Таким образом, это возражение Сартра против диалектического материализма не достигает цели.

Присмотримся теперь к главному его аргументу, который основан на противопоставлении «догматической» и «критической» диалектики. Догматик просто утверждает, что диалектика имеет место, и приводит примеры, но такие примеры мало что доказывают, как и всякое индуктивное обобщение, границ которого мы просто не знаем. Проще всего было Гегелю, идеализм которого служил прочным фундаментом его догматизма: ему достаточно было показать, что мысль диалектична, чтобы утверждать то же самое относительно бытия и хладнокровно постулировать диалектические фазы исторического процесса вплоть до самого его завершения. Но марксист (и здесь Сартр прав) по этому пути пойти не может, ибо материалистическая диалектика предполагает различие между бытием и мышлением. Но это означает, считает Сартр, некоторое дуалистическое допущение, в то время как признание Марксом монизма носит, по его мнению, догматический характер. Однако сам Сартр признает, что «марксизм — это сама история, пришедшая к самосознанию». Если это так, то доказательство истинности марксизма и реальности диалектики как раз и содержится «внутри» самого исторического процесса и ничего общего не имеет с догматизмом. Материалистическая диалектика есть поистине «итог, сумма, вывод» истории познания мира и прежде всего социальной реальности. Маркс в «Капитале» показал, как диалекти-

ческая структура «просматривается» в исторической эволюции и функционировании капиталистического способа производства, а не навязывается извне как глобальная мировая схематика. Энгельс в работе о Фейербахе популярно разъяснил, как историческое движение и в особенности революционный процесс XVIII—XIX вв. сделали прозрачно ясным то обстоятельство, что движущую силу истории составляет борьба классов, кульминационным пунктом которой является ее самоотрицание, то есть установление бесклассового общества. Таким образом, в самой истории содержится доказательство истинности диалектики.

Однако Сартр полагает, что обоснование диалектики может быть лишь априорным, причем в духе не Канта, а Гуссерля, с точки зрения которого то, что доступно «сущностному видению» (интеллектуальной интуиции) уже тем самым становится необходимо истинным. Руководствуясь требованиями критико-феноменологического метода, Сартр пытается отыскать такой вид «опыта», в котором диалектика не только воплощала бы себя, но и была бы самоочевидной — прозрачной для себя самой и тем самым доказывала бы свою необходимую всеобщность. «На уровне предельной непосредственности диалектический опыт выявляет себя как *практика,* сама себя освещающая в процессе развития. Очевидность этого первичного опыта, в котором делание основывает на себе самом свое познание и дает нам достоверное знание: сама реальность здесь раскрывается как данность для себя. Единственным конкретным основанием исторической диалектики является диалектическая структура индивидуального действия» [1]. В этом высказывании Сартр объясняет абсолютную прозрачность для сознания индивидуального действия, и только его одного. Остается выяснить, что же собственно диалектического в практике. «Вся историческая диалектика покоится на индивидуальной практике в той мере, в какой последняя уже диалектична, то есть в той мере, в какой действие есть отрицающее преодоление противоречия... реальный и производящий труд материи» [2].

В этой формулировке запечатлено уже то изменение в теоретической позиции Сартра, которое произошло со времени написания «Бытия и ничто»: если «прозрач-

[1] *Sartre J. P.* Critique de la raison dialectique, t. 1, p. 279.
[2] Ibid., p. 165—166.

ность» практики для себя самой означает не что иное, как то, что ее субъектом является рефлектирующее «для-себя-бытие», то определение практики как деятельности показывает, что место феноменологического субъекта занимает «человек с его потребностью», действующий в мире и вынужденный добывать из него средства к существованию. Ему тоже присуща «проективность», как и герою «Бытия и ничто», но теперь эта проективность находит выражение в процессе труда. Удовлетворение потребности есть разрешение противоречия в «органической тотальности» человеческого существа, страдающего «нехваткой», и тем самым «отрицание отрицания»: в элементарном акте потребления уже заключена диалектическая структура.

Сартр показывает, как из «свободной практики» индивидуального действия рождается ее противоположность — необходимость, которая представляет собой заданность, предопределенность, машинообразность этого действия, уже теряющего качество индивидуального проекта, «человеческой авантюры» и становящегося, в сущности, анонимным, никому не принадлежащим в отдельности, разве что некоему собирательному «Другому» как мифическому коллективному субъекту. Но в действительности никакого коллективного субъекта не существует, ибо он должен был бы быть чем-то вроде гегелевского объективного духа, а у социальных образований «души» не бывает, напротив, социальное бытие человека, согласно Сартру, начисто лишено творческой самодеятельности и в нем царит механическая имитация жизнедеятельности — неорганическое движение в дисперсной среде множества изолированных индивидов. Понятие социального организма Сартр решительно отвергает, считая его идеалистической мистификацией, принимающей внешнюю видимость единства за реальную интеграцию частей в масштабе социального целого. «Следовало бы отвергнуть органицизм во всех его формах. Ни в коем случае и никаким образом отношение группы (как определенной формы коллектива и как постоянной угрозы деградации в коллектив) к инерции множественности нельзя свести к отношению организма к неорганическим веществам, входящим в его состав» [1].

Так Сартр, заимствуя способ аргументации у Гегеля (его анализ труда очень напоминает гегелевскую манеру

[1] *Sartre J. P.* Critique de la raison dialectique, t. 1, p. 283.

в «Йенской реальной философии» и подготовительных работах к ней), хочет отмежеваться от гегелевского идеализма, который в области социального мышления действительно принимает форму органицизма. Ведь логическая идея в той мере, в какой она проявляется в сфере инобытия — в природе и истории, и есть животворная «душа» всех тех природных и социальных образований, о которых идет речь в философии природы и философии духа. Для Гегеля характерна идеалистическая мистификация целостностей, которые он понимает на манер Платона и Аристотеля как индивидуализации нематериальных «форм». Однако попытка преодолеть гегелевский объективный идеализм не спасла Сартра от экзистенциально-феноменологического субъективизма, свойственного его концепции человека и человеческого бытия.

Глубинные тенденции этой концепции дают себя знать и в «Критике диалектического разума», хотя, конечно, не в такой форме, как в «Бытии и ничто». Всякая социальность, как ее понимает Сартр, есть объективация, овеществление, отчуждение и деградация человеческой реальности, которую теперь он предпочитает называть не экзистенцией, а «свободной практикой». Социальное — это сфера, где угасает человеческая субъективность, а свободная «проективность» развертывается уже в железных тисках внешней обусловленности, то есть лишь по видимости остается свободной проективностью, а по сути является механической деятельностью в заданном режиме. Но из этого, в свою очередь, следует, что подлинное человеческое бытие абсолютно индивидуально, представляет собой уникальный «атом» субъективности, отторгающий от себя все остальное, и прежде всего иную субъективность. Правда, временами Сартр стремится затушевать экзистенциалистский подспудный мотив своей, как он сам выражается, «диалектически структуральной антропологии» и дает формулировки, выдержанные целиком в духе объективного языка науки, как, например, следующая: «Практика, в той мере, в какой она практика организма, воспроизводящего свою жизнь путем реорганизации среды, есть человек» [1]. Но если последовательно и всерьез принимать естественнонаучный подход, подразумеваемый таким определением человека, то лишается всякого смысла сама идея «критической диалектики» с тем своеобразным переплетением кан-

[1] *Sartre J. P.* Critique de la raison dialectique, t. 1, p. 367.

тианских, гуссерлианских и гегелевских мотивов, без которых она никак не могла бы возникнуть. Ведь она опирается на представление о субъективной самоданности «практики», с чем Сартр связывает априорную «достоверность» диалектики.

Чтобы как-то свести концы с концами, философ вынужден объяснить практически инертную социальность как сферу отчужденной «кристаллизованной практики» принципиально «антидиалектичной», что, разумеется, пришло в противоречие с ранее выдвинутым тезисом об «универсальности» диалектики в историческом мире. «Из всего этого надо только удержать в памяти, что практически-инертное поле не есть новый момент единой универсальной диалектики, но простое и чистое отрицание диалектики посредством овнешнения и раздробления во множественность. Только это отрицание выступает не как разрушение или разложение, но как отклонение и переворачивание. Так что этот второй момент опыта выглядит сам по себе как антидиалектика, или, если хотите, как неорганическая видимость — в человеке и вне его — диалектики как свободной человеческой деятельности» [1]. В «практически-инертном поле» (то есть в социальной действительности), таким образом, высвобождается «чистая» необходимость, антидиалектическая по своей природе и подавляющая свободную человеческую деятельность, бытием и сознанием которой как раз и является диалектика. Значит, по Сартру, диалектика относится только к свободной деятельности и не имеет места в сфере необходимости. Но в этом месте нашего анализа нужно сделать следующее уточнение. Дело в том, что Сартр совершенно на гуссерлианский манер проводит различие между «конституирующей» и «конституированной» диалектикой. Диалектика первого рода имеет своим источником «индивидуальные практики», которые и воплощают в себе чистый опыт свободы (и тем, по-видимому, напоминают человеческую реальность, как она изображена в «Бытии и ничто»). Это «практика... как суверенное утверждение возможности человека» [2]. Другое дело — «конституированная диалектика», которая, как подчеркивает сам термин, возникает на основе первой, но не сама по себе, не благодаря изначальной структуре практики, а в результате сознательных усилий, преобразующих инерт-

---

[1] *Sartre J. P.* Critique de la raison dialectique, t. 1, p. 367.
[2] Ibid., p. 369.

ный «коллектив» с его «пассивизированной активностью» в «боевую группу», способную стать реальным субъектом исторического творчества [1]. Эта новая диалектика, в которой свобода и необходимость сливаются в одно, есть, по Сартру, человеческое творение, единственными создателями которого суть отдельные люди как агенты свободной деятельности (и в этом смысле эта диалектика «конституирована»).

Стержень всей второй части «Критики диалектического разума» составляет изображение диалектики возникновения и разложения группы и групп как единственного исторического агента, благодаря которому только и можно, с точки зрения Сартра, говорить о движении истории, а вместе с этим и о понимании этой последней. Только деятельность «групп» лежит в основании исторического процесса в собственном смысле слова, между тем как в основании всякой вообще диалектики в конечном счете лежит индивидуальная практика свободного субъекта.

Отличие «группы» от практически-инертного коллектива с его чисто внешними связями между людьми, объединенными лишь необходимостью удовлетворения своих потребностей при данных общественных условиях, Сартр видит в формировании подлинного «единства действий» на основе свободного выбора каждого ее члена. Но каким образом возможно единое действие при условии непокорного своеволия индивидуальных «свободных практик»? И действительно, возникновение единого проекта действия было бы чудом, если бы не насилие. Надо сказать, что Сартр всегда придавал большое значение конфликту в сфере межличностных отношений — это мы уже отмечали при анализе его «Бытия и ничто», но здесь он интерпретирует природу этого конфликта уже экономически, исходя из фундаментального факта «скудости» средств удовлетворения человеческих потребностей. Именно этот факт создает потенциальную угрозу человеку со стороны другого человека и образует фундамент антагонистических отношений между людьми. Более того, насилие превращается у него в чуть ли не атрибутивную характеристику человека: «Человек есть практический организм, живущий с множеством себе подобных в поле скудости... Человек жесток на протяжении всей истории и вплоть до сегодняшнего дня... его насилие обращено

[1] *Sartre J. P.* Critique de la raison dialectique, t. 1, p. 376—377.

против контрчеловека (т. е. против неважно какого другого) и против своего брата в той мере, в какой последний имеет перманентную возможность стать контрчеловеком»[1]. Возникновение «группы» есть результат насильственного возмущения, в ходе которого образуется специфическая структура «братство-террор», которая и несет в себе источник сплочения перед лицом «общей опасности» контртеррора и контрбратства. Детали процесса Сартр берет из истории французской революции 1789—1794 гг., особенно ее начального этапа — взятия Бастилии. Формальное начало существования «групп» связано со специфическим актом «клятвы верности», которую один из комментаторов этого трактата уподобил «общественному договору» Руссо. Только эта клятва знаменует собой не начало мирного процветания под эгидой гражданского законодательства, а первый акт войны против общего врага, ибо сплочение-то и возникло из необходимости сопротивления и одоления врага. Именно в этом смысле Сартр говорит, что в «конституированной диалектике» группового действия свобода сливается с необходимостью, ибо «клятва» и есть выражение свободного признания необходимости совместного действия против общего врага.

В первой своей фазе групповое единство выступает как «общая страсть»: так, возмущение парижского народа подвигло его разрушить грозный символ ненавистного деспотизма. Но что же дальше? Силой страсти можно осуществить единичный акт возмущения, но настоящая борьба требует непрерывности действия. Здесь уже нельзя рассчитывать на спонтанные, произвольные импульсы свободно объединившихся граждан. Возникает необходимость в организации, разделении функций и создании аппарата власти. Спонтанная борьба тем самым вливается в русло иерархически организованной деятельности. Каждый субъект еще рассматривает приказы начальства как свое собственное волеизъявление и сознательно подчиняется обязательным для всех решениям, принимаемым исполнительным комитетом организации. Тем самым «общая практика» превращается в «практику-процесс»: общее действие становится ориентированным процессом, и такая «практика-процесс» несет уже с собой призрак отчуждения и вырождения личной инициативы в инертное исполнительство, от которого недалеко

[1] *Sartre J. P.* Critique de la raison dialectique, t. 1, p. 688—689.

до халатности и саботажа. Это вырождение неизбежно, потому что в основе данного процесса лежит «фундаментальное противоречие» между «практическим единством», которое может возникнуть и действительно возникает в определенных условиях, и отсутствием «онтологического единства», которое невозможно, ибо «группа» не обладает статусом организма, а представляет собой всего лишь «практический ансамбль», состоящий из независимых единиц. «Бытие-в-группе есть сложная и противоречивая реальность... воспроизведение которой во времени... отрицает ее как живую противоречивую невозможность для индивида всецело быть одновременно внутри группы и всецело вне ее»[1]. Проще говоря, устанавливаемое в группе «практическое единство» не может быть стабильным по той причине, что каждая из составляющих ее индивидуальностей «пропускает» это единство через свой индивидуальный проект и не может всецело слиться с групповой целью, как бы к этому ни стремилась. Вместе с тем именно «группа», по Сартру, является главным агентом «историализации» инертных коллективов, то есть включения их в исторический процесс.

Таковы основные выводы, полученные Сартром в ходе его непомерно разросшегося труда, причем это был всего лишь первый том, в задачу которого входило разработать «теорию практических ансамблей». Метод, которым Сартр, по его собственным словам, пользовался при написании первого тома трактата, был «регрессивным» и «аналитическим», то есть движение мысли шло от исторической конкретики к наиболее абстрактным «последним основаниям» исторического бытия и познания. Итогом исследования было обнаружение «индивидуальной практики», «коллектива», «группы», «организации» как «практики-процесса» в качестве «абстрактных и формальных», опять-таки по выражению Сартра, «условий истории». Во втором томе движение исследования должно было принять противоположное направление: от абстрактного к конкретному, и метод в соответствии с этим должен быть «прогрессивным» и «синтетическим»; надо было из этих «формальных условий» построить сам объект в его целостности, то есть обосновать единство и закономерность движения мировой истории. И вот тут Сартра постигла полная неудача, потому что принятый им метод — комбинация кантовского крити-

[1] *Sartre J. P.* Critique de la raison dialectique, t. 1, p. 573.

цизма с экзистенциально-феноменологическими установками — основывается на описании исторической практики как субъективной самоданности. Пока речь шла об «индивидуальной практике» и о «группе», этот метод еще мог как-то работать, хотя и здесь обнаруживалась его принципиальная ограниченность, которую мы уже отмечали по ходу изложения. Но как из взаимодействия индивидуальных сознаний «сложить» единство мировой истории — это, пожалуй, задача, которая сродни поискам вечного двигателя. Здесь мог бы помочь только постулат мирового духа. Кстати, Гегель и пользовался этим постулатом для обоснования идеи единства и преемственности мировой истории. Но этот путь для Сартра с его богоборческой установкой был закрыт. Вероятнее всего, этим и объясняется незаконченность его основного труда, в котором он по отношению к Марксу хотел выполнить ту же самую задачу, что и Кант по отношению к Ньютону: дать теорию теории, то есть выяснить априорно-антропологические предпосылки абсолютной достоверности теории. Но подобный замысел не мог не потерпеть полную неудачу: ведь материалистическое понимание истории невозможно обосновать при помощи синкретической модели «индивидуальной практики», ядром которой по-прежнему оставался экзистенциально-феноменологический субъективизм.

Второй том «Критики диалектического разума», вышедший в свет через четверть века после первого, и уже после смерти автора, прервавшего работу над своим трудом примерно на середине, подтверждает это заключение. Главное, что успел здесь сделать Сартр перед тем, как решил переключиться на другой предмет (биографию Флобера, появившуюся в трех огромных томах), касается диалектики общества и личности. Верный своему экзистенциально-феноменологическому методу, он представляет последнюю в виде феномена «инкарнации» (воплощения) и «сингуляризации» (превращения общего в единичное). Это две стороны одной и той же «практики-процесса»: воплощение социальной структуры в деятельности личности и тем самым индивидуализация, персонификация самих социальных сил, что автор и называет «сингуляризацией». Так, классовая борьба как «осевая структура» общества персонифицируется в деятельности личностей, представляющих борющиеся классы. Структура этого феномена лучше всего раскрывается в деятельности «всемирно-исторических личностей», как

говорил Гегель, или «суверенной инкарнации», на собственном языке Сартра: «общая практика выражается в индивидуальной практике и посредством этого подчиняет свою внутреннюю необходимость синтетическому единству случайной фактичности» [1]. «Синтетическое единство случайной фактичности» — это собственное «я» того человека, который волею судеб оказывается во главе государства, будь то «законный монарх» правящей династии или военный диктатор, установивший свою власть на развалинах старого порядка. Гипертрофируя роль субъекта, Сартр «поправляет» Плеханова, который «не понял, что общество индивидуализируется в личности диктатора (Плеханов, например, считал несущественным, что диктатором стал именно Наполеон, а не какой-либо другой победоносный генерал республики.— *Авт.*)... что История интегрирует случаи и случайность в явные признаки и необходимые следствия своей фактичности» [2]. Что же касается «фактичности» истории, то Сартр всего лишь сложным языком выражает известную истину о случайности, которая дополняет необходимость. Именно в этом духе и следует интерпретировать эпизод с воцарением Бонапарта, задушившего французскую революцию. После термидора и разгрома якобинской диктатуры Франция неуклонно шла к переходу власти в руки «сильной личности», а силу в той ситуации мог дать только контроль над армией. Значит, вероятнее всего, диктатор мог выдвинуться из среды популярных генералов. Не случайна, конечно, и тяга к «сильной» власти: буржуазия жаждала «порядка», обеспечивавшего условия для спокойного обогащения и наслаждения плодами побед революционного народа, который нанес смертельный удар феодализму. Из настроений нового господствующего класса вытекала, таким образом, «общественная потребность» в диктатуре. Все это находится в рамках исторической необходимости. Но случайно, конечно, что таким диктатором стало «корсиканское чудовище», как выражались сторонники «законного монарха». Не раз он мог погибнуть, как погиб генерал Жубер в 1799 г. в сражении при Нови, выигранном русско-австрийскими войсками под командованием Суворова. Однако Плеханов обрывает анализ как раз в этом пункте. Между тем, захватив неограниченную власть, Бонапарт оказал своей по-

[1] *Sartre J. P.* Critique de la raison dialectique. P., 1985, t. 2 (inachevé), p. 224.

[2] Ibid., p. 229—230, 237—238.

литикой огромное влияние на судьбы миллионов людей. Поэтому данную случайность нельзя считать несущественной деталью. Она вплетается в общий ход исторических событий, превращаясь в один из факторов детерминации последующих событий. Так, война 1812 г., в результате которой русские войска оказались в Париже, сыграла огромную роль в истории России. Но будь на месте Наполеона более осторожный человек (скажем, генерал Моро), вторжения в Россию не было бы и, следовательно, многие события могли бы и не произойти или произойти иначе.

Узость и идеалистическая ограниченность методологии привели Сартра к искажению марксизма в духе волюнтаризма, абсолютизации роли насилия и социальных антагонизмов в ходе истории (у него получилось, в частности, что история мыслима и познаваема лишь постольку, поскольку в ней царят антагонистические противоречия). Не удалось ему показать, исходя из своего метода, и «универсальность диалектики». Напротив, его анализ постоянно наталкивается на «практически-инертное» как неподвластную диалектике область социальной реальности, и это происходит оттого, что Сартр не признает объективной диалектики вообще, ибо источник диалектического для него всегда в отношении субъекта к объективности.

Вместе с тем исследование Сартра напоминает нам, что при анализе исторического процесса субъективный фактор следует рассматривать в единстве с объективными условиями его действия и что социальные институты представляют собой не что иное, как устойчивые и повторяющиеся структуры социальной практики, а не метафизические сущности «по ту сторону» человеческих действий.

Раздел третий

СОЦИОЦЕНТРИСТСКАЯ ДИАЛЕКТИКА «НЕОМАРКСИЗМА»

Говоря о диалектике «неомарксизма», обычно имеют в виду прежде всего «негативную (отрицательную) диалектику» франкфуртской школы, сложившейся в 30-х гг. на основе руководимого М. Хоркхаймером Франкфуртского института социальных исследований и вокруг издаваемого им «Журнала социальных исследований». И дело не только в том, что ведущие теоретики этой школы — М. Хоркхаймер, Т. В. Адорно, Г. Маркузе — оставили специальные работы, посвященные теоретико-методологическим проблемам диалектики; причем одна из книг Адорно так и называлась: «Негативная диалектика». Многие из «неомарксистов», которых совсем не случайно называют «левыми» неогегельянцами, в особенности из числа французских «неомарксистов» (А. Гольдман и др.), также обращались к проблемам диалектики не только эпизодически, но и специально. Однако никому из них не удалось сделать того, что удалось франкфуртским теоретикам,— предложить такое истолкование диалектики, которое оказалось приемлемым для большинства «неомарксистов».

Суть «неомарксизма» — в стремлении «сочетать» марксизм с разнородными и чужеродными его изначальному устремлению современными философскими концепциями, в связи с чем он и получил свою приставку «нео», оказавшись в одном ряду с неокантианством, неогегельянством, неопозитивизмом и т. д. Однако основой, на которой происходят в «неомарксизме» разнообразные сочетания с новейшими философскими тенденциями, является амальгама марксизма (как правило, сведенного к гегельянству) и *фрейдизма.* С этим «ядром» и связана его философская специфика; из него и произрастают типичные «неомарксистские» истолкования диалектики, которые наиболее разностороннюю свою разработку и наи-

более широкое применение получили именно в теоретическом русле франкфуртской школы.

Мы говорим об истолкованиях, а не об истолковании потому, что при общности упомянутого «ядра» различные теоретики франкфуртской школы все-таки по-разному толкуют диалектику. Трактовка Г. Маркузе содержит гораздо больше апелляций к «ортодоксальному» (то есть чисто натуралистически истолкованному) фрейдизму, чем, скажем, интерпретация Э. Фромма, также долгое время примыкавшего к франкфуртской школе. Что касается М. Хоркхаймера и Т. В. Адорно, то они выявляют и используют в своих построениях глубинные мировоззренческие предпосылки фрейдизма, а также его важнейшие теоретико-методологические приемы, которые не вполне отчетливо осмыслялись самим З. Фрейдом. По этой причине М. Хоркхаймер и особенно Т. В. Адорно пошли гораздо дальше в разработке принципиальных основ «негативной диалектики» «неомарксизма», чем Г. Маркузе. Это обстоятельство и определяет выбор «основного персонажа» для раздела, посвященного «неомарксистскому» истолкованию диалектики вообще и франкфуртской ее интерпретации (как наиболее представительной для «неомарксизма») в особенности. Таким «персонажем» является Т. В. Адорно, который, с одной стороны, дальше двинулся по пути переосмысления фрейдистского мотива «негативной диалектики», чем Г. Маркузе, а с другой — сделал больше, чем М. Хоркхаймер, в смысле развития тех идей, которые первоначально он разрабатывал вместе с этим признанным лидером франкфуртской школы (а отчасти и под его руководством) [1].

Определяющими в мировоззрении франкфуртской школы, методологическим обоснованием которого и стала «негативная диалектика», оказались в конечном счете две главные идеи. Во-первых, идея «критической теории»,

[1] В нашей литературе Т. В. Адорно оказался первым из франкфуртцев, чьи воззрения были подвергнуты специальному критическому анализу. Однако первоначально он фигурировал у нас прежде всего как социолог искусства, главным образом музыки, хотя и тогда, в 60-х гг., обращалось внимание на нигилистический характер его диалектики и на связь этой диалектики с леворадикалистским революционаризмом, неспособным предложить положительной программы общественных преобразоваиий,— революционаризмом богемно-люмпенского типа. Лишь несколько позже его воззрения начали рассматривать в контексте социальной философии франкфуртской школы (см.: Социальная философия франкфуртской школы. Критические очерки. Москва — Прага, 1975; *Давыдов Ю. Н.* Критика социальио-философских воззрений франкфуртской школы. М., 1977).

согласно которой главное и основное в «подлинном», или «западном» (или «нео»-), марксизме — это «до конца последовательная» рефлексия, оценка им его собственных фундаментальных предпосылок. Во-вторых, идея «поражения культуры», засвидетельствованного, согласно убеждению франкфуртских идеологов, фактом существования гитлеровских лагерей смерти — Освенцимом, явившим миру «абсолютное зло»: нечто вроде «абсолюта», но со знаком минус, «негативного абсолюта».

Развивая свою первую идею, франкфуртцы пошли по пути *социологической редукции* (сведения) и критики всех без исключения общефилософских категорий, общетеоретических понятий, включая понятия и законы формальной логики. При этом они прибегли к помощи фрейдистских приемов разоблачения «иллюзий» сознания, не ведающего о своей полной зависимости от бессознательного. Философские, общенаучные, формально-логические и т. д. понятия рассматривались ими как отражение устремления общественных сил, живущих за счет подавления бессознательных влечений индивидов.

Развивая вторую идею, франкфуртцы пришли к выводу, что вся история человеческой культуры (во всяком случае, в ее «западнобуржуазном» варианте, возникновение которого датируется догомеровскими временами) была историей усугубляющегося «сумасшествия» человечества, начавшегося в тот момент, когда индивидуальность противопоставила себя общине. Расколовшееся таким образом общество противопоставило себя природе, а каждый человеческий индивид начал противопоставлять свое духовное Я собственным телесным влечениям. Так, согласно франкфуртцам, чья точка зрения в интересующем нас аспекте была впервые представлена в «Диалектике просвещения» М. Хоркхаймера и Т. В. Адорно[1], произошел пагубный раскол на «субъект» и «объект», «Я» и «не-Я», рациональное и иррациональное, сознательное и бессознательное. Линия этого раскола прошла как через каждую личность, так и через всю человеческую культуру, приведя к «раздвоению» личности и культуры, то есть к психическому заболеванию, своего рода шизофрении. Финалом же этой болезни и явился Освенцим — результат, в свете которого раскрылась, если верить авторам «Диалектики просвещения», тайна

[1] *Horkheimer M., Adorno Th. W.* Dialektik der Aufklärung. Amsterdam, 1947.

всей европейской истории, европейской культуры. Таким образом, получается нечто вроде карикатуры на гегелевскую диалектическую концепцию истории: если у Гегеля история представала как процесс прогрессивного самоосуществления и самообнаружения разума, хотя и действующего чаще всего «за спиной» людей, то у франкфуртских теоретиков она оказывается процессом усугубляющегося безумия — торжеством «помраченного разума».

Подобное перетолкование (если не сказать — передразнивание) гегелевской концепции истории в хоркхаймеровски-адорновской «Диалектике просвещения» было облегчено тем обстоятельством, что с легкой руки З. Фрейда и его последователей как раз то, что у Гегеля, да и вообще в рационалистической философской традиции, фигурировало как высшее начало в человеке — разум, теперь было представлено как нечто вторичное по отношению к бессознательному, и если не совсем уж низменное, то во всяком случае — болезнетворное, с неизбежностью вызывающее разного рода психические недуги. Разумность, к которой апеллировали немецкие идеалисты, фигурировала у приверженцев психоанализа как чисто формальная «рациональность» — механизм «вторичной обработки» того, что однажды уже подверглось искажению и извращению «под тенденциозным принуждением сознательной цензуры, исходя из логических и формальных требований *сознательного*» [1].

После такой операции выхолащивания рациональности и превращения ее в элемент механизма «сознания-цензора», произведенной психоанализом, франкфуртцам совсем нетрудно было отождествить фрейдистское толкование рациональности с ее пониманием, предложенным основоположником немецкой социологии XX в. М. Вебером. Согласно Веберу, резко разграничивавшему содержательную («материальную», по его терминологии) и формальную, чисто «техническую» рациональность, последняя получила свое развитие в специфически калькуляторском мышлении эпохи капитализма. Для М. Хоркхаймера и Т. В. Адорно этой констатации исторического факта было достаточно, чтобы отождествить целиком и полностью рациональность и буржуазность. В этом отождествлении, с помощью которого франкфуртцы пыта-

[1] *Rank O., Sachs H.* Значение психоанализа в науках о духе. Спб. (б. г.), с. 15.

лись представить К. Маркса не только как противника капитализма, но и как «классового врага» рациональности вообще (поскольку она отождествлялась отныне с буржуазно-угнетательским принципом), и заключалось «ядро» «неомарксизма», вызревавшее в ходе эволюции франкфуртской школы на протяжении 30-х гг. Оно же — мировоззренческое ядро «негативной диалектики» «неомарксизма», осознающей себя как метод последовательного разрушения «буржуазной рациональности», которая представала, таким образом, как самый глубокий «корень» капитализма.

Как видим, общим знаменателем, под который были подведены обе основополагающие «неомарксистские» идеи, оказался фрейдизм с его подозрительно-разоблачительским отношением к сознательности вообще и рациональности в особенности. Оценка франкфуртской социальной философией своих собственных предпосылок обернулась не только социологической критикой всей предшествующей философии, но и самого мышления — понятий, в которых оно осуществляется, логических законов, которым оно подчиняется. А общей мировоззренческой позицией, с которой совершалась эта критика, оказалась «метапсихология» З. Фрейда, переведенная на язык политической экономии капитализма (правда, спроецированного на всю историю западной культуры, начиная с «хитроумного Одиссея», который был объявлен прообразом «современного буржуа»).

В результате этих операций история западной культуры предстала как история борьбы двух принципов — изначально-природного принципа («природа» — телесность, данная человеку как извне, так и изнутри: в виде его собственного тела, а главное, в качестве витальных, инстинктивных влечений этого тела, то есть фрейдовского бессознательного) и принципа культуры, опять-таки данной человеку как извне, в виде системы внешних ограничений, так и изнутри, в качестве его Я и связанного с ним сознания. При этом второй принцип объявлялся специфически буржуазным, а первый — исконно антибуржуазным. Отсюда вышеупомянутая история предстала как история подавления, угнетения и эксплуатации «антибуржуазного» начала в человеке (и человечестве) со стороны начала «буржуазного», «капиталистического».

Задача, вставшая в связи с этим перед «негативной диалектикой», усматривалась в том, чтобы подвергнуть

разоблачающей критике буржуазно-капиталистическое подавление, угнетение и эксплуатацию человека, осуществляемую в наиболее «возвышенных» сферах культуры: в сфере философии, философской логики, общетеоретического мышления. Основной прием, который демонстрировал здесь Т. В. Адорно, заключался в приведении бесчисленных примеров того, что ни законы рациональности, которым, согласно традиции, идущей от античной философии, подчиняется человеческое мышление, ни понятия, в которых это мышление протекает, не могут охватить самого главного, что характеризует «исконно антибуржуазную», не поддающуюся «калькуляции» природу, а именно — ее принципиальной «нетождественности», «бессознательности», или, как сказал бы, например, О. Шпенглер, «иррациональности». Эта направленность «негативной диалектики» против рациональности под флагом разоблачения ее «буржуазности» наглядно свидетельствует об иррациональном характере этой теоретической основы «неомарксизма».

Глава первая

«НЕГАТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА» КАК КРИТИКА ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

Специальный экскурс в проблематику теории познания был предпринят Т. В. Адорно в книге «К метакритике теории познания. Штудии о Гуссерле и феноменологических антиномиях» (1956) [1]. Замысел этой книги ясен с первого же взгляда — противопоставить феноменологическому способу рассмотрения теоретико-познавательных вопросов негативно-диалектический, претендующий на «критическую» позицию по отношению к западной гносеологии XX в. вообще. По мнению Адорно, только такая позиция позволяет постигнуть наконец «последнюю тайну» понятий и категорий, которыми пользуется современная гносеология, как и западная теория познания вообще. И тайна эта имеет *чисто социологический смысл*, а потому раскрывается лишь на путях социологического анализа.

Отправным пунктом разоблачения «тайны» гносеологических понятий здесь выступает соответствующим образом истолкованная гегелевская диалектика. Гегелевское мышление, согласно Адорно, опровергает в конечном счете даже свое изначальное предположение насчет тождества субъекта и объекта, которое «приписывается тотальному» — той целостности бытия, изображением которой Гегель считает свою систему. Дело в том, что указанная тотальность вовсе не есть «структура бытия в себе», как полагал Гегель, а представляет собой воспроизведение «антагонистического общества» [2], слепком с которого и является гегелевская диалектика. Отсюда и принудительный характер этой диалектики как системы категорий: ее нельзя отделить от реального, фактически

[1] *Adorno Th. W.* Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Stuttgart, 1956. Написана она была гораздо раньше — во второй половине 30-х гг.

[2] Ibid., S. 12.

существующего общественного принуждения, которому подчиняется и мышление.

Принудительно-необходимая взаимосвязь диалектических категорий, замкнутых в безвыходный круг их системы, и создает, если верить Адорно, «видимость естественного, в конечном счете метафизического круга бытия». Создается иллюзия, будто диалектические категории выражают «бытие в себе», бытие «как таковое», описывают тождественное, присущее ему, и отсюда черпают логическую непреложность, принудительность своих взаимных переходов друг в друга. На самом же деле все обстоит совсем иначе, ибо связь, воспроизводимая взаимопереходами гегелевских диалектических понятий,— это отражение не бытия самого по себе, но лишь социальной реальности. А это значит, что диалектические закономерности не имеют никакого «в себе сущего» содержания, которое не зависело бы от общества и человека, было бы объективным. Диалектика, по Адорно, в конечном счете обнаруживает закономерности «антагонистического общества» в качестве своей «последней тайны».

По мнению Адорно, все на первый взгляд исходные, изначальные философские понятия, в том числе и понятия теории познания, «отнюдь не беспредпосылочны». В основе их лежит механизм овеществления, фетишизации результата всякой человеческой деятельности, в том числе и мыслительной, познавательной. В «антагонистическом обществе», базирующемся на товарно-денежных отношениях, любой такой результат предстает иллюзорно, хотя и с необходимостью как вещь, в которой скрыты все импульсы, процессы и механизмы, вызвавшие ее к жизни. Другими словами, то, что философы, начиная с античности, принимали и до сих пор принимают за «абсолютно первое», «изначально данное» и т. п., всегда раскрывается при «правильном» подходе как результат социально обусловленного «овеществления» и связанной с ним «фетишизации».

Адорно иллюстрирует эту свою мысль примером поисков «первого начала», «первого принципа» древними европейскими философами, сознание которых, оказывается, тоже было связано механизмами товарно-денежных отношений. Уже тогда речь шла, по его мнению, о принципе, из которого должна была выводиться вся «система» и который в силу одного этого должен был содержать в себе «все». А это означает, что уже в самом «первом начале» происходило подчинение единому — много-

го, тождественному — нетождественного, духу — недуховного: всего того, что в действительности совсем ему неподвластно и инородно по отношению к нему. Само по себе это «первое» «уже принадлежит числовому ряду» и становится, таким образом, инструментом подчинения качества количеству, абстрактно-одномерному числу. «Даже элейское понятие единого, которое должно быть единственным, становится понятным,— по утверждению Адорно,— только по отношению к многому, которое оно отрицает» [1].

Более того, уже само понятие, как таковое, есть подведение многообразия под единство и, стало быть, неизменно содержит в себе числовое отношение. Потому-то и самым ранним проявлением понятия в истории философской мысли было существование его в качестве «первого», неизбежно включающего в себя понятие числового ряда. Числа же, раскрытые в результате «критического» анализа как внутренне присущие собственной структуре понятия, и делали «нетождественное», «многое» соизмеримым субъекту. «Многое» оказывается «посредником между логическим сознанием как единством и тем хаосом, в который мир превращается в тот момент, когда сознание противополагает ему себя» [2].

Если же поставить сказанное здесь в контекст идей, развернутых в «Диалектике просвещения», то оно будет означать, что в каждом акте понятийного осмысления действительности уже содержится не только ее нивелировка и подчинение изначально разнородного многообразия однородному единству, но и нечто большее: передача этой действительности под власть математически рассчитывающей науки, а через эту последнюю — техники. Причем и простейший акт абстрагирования, и элементарное понятие, и сама наука, равно как и вытекающая из нее техника,— все это инструменты и механизмы одного и того же процесса: процесса угнетения, эксплуатации, утверждения ничем не ограниченной воли к власти.

«Уже дедуктивная форма науки,— утверждается в «Диалектике просвещения»,— отражает иерархию и принуждение. Подобно тому как первая категория представляет органический род и его власть над единичным, так и весь логический порядок, логическая зависимость, связь, объем понятия и вывод коренятся в соответствую-

[1] *Adorno Th. W.* Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, S. 17.
[2] Ibid., S. 18.

щих отношениях социальной действительности, разделении труда. Только, разумеется, этот общественный характер форм мысли не есть, как учит Дюркгейм, выражение общественной солидарности, но представляет собой порождение непрозрачного единства общества и господства... Это оно, единство коллективности и господства, а не непосредственно общественная всеобщность, солидарность, есть то, что конденсируется в виде форм мысли»[1].

В своей «негативной диалектике» Адорно стремится соединить две идеи, витавшие в теоретической атмосфере франкфуртской школы. С одной стороны, это идея радикального неприятия всякой «данности», «фактичности» и т. д., унаследованная от романтического предпочтения «становления» «ставшему» (что в рамках философии жизни приняло форму абсолютного противоположения «жизни» и «смерти»). С другой стороны, это идея *изначальной «нетождественности»* природы и природно данного, нуждающейся якобы в спасении от отождествляюще-угнетающей власти теоретической абстракции, логического понятия, систематизирующей науки вообще, поскольку они, будучи сами инструментами *воли к власти*[2], расчищают путь еще более ужасному господству над всем природным (включая природу в человеке и в качестве человека), осуществляемому с помощью современной техники.

Объединение этих двух мотивов происходит в виде следующего рассуждения. Что такое «данность», «фактичность» и т. д., против которой выступает «негативная диалектика»? Это — угнетательски-эксплуататорский мир, в котором разнородное подчинено однородному, нетождественное — тождественному и т. д. Это все, что выступает в такой своей однородности и «самотождественности» как нечто якобы «непосредственное», несущее смысл в себе самом. Иначе говоря, позитивистская апологетика «данного» и «фактического» (поскольку позитивизм принимает их за последнюю реальность), феноменологическая некритичность по отношению к «непосредственному» (поскольку феноменология пытается начать с него, не видя в нем результата предшествующего опосредствования — овеществления и фетишизации) и, наконец, угнетательски-эксплуататорское «приравнива-

[1] *Horkheimer M., Adorno Th. W.* Dialektik der Aufklärung, S. 27—28.

[2] Ср. Ф. Ницше.

ние» всего неравного и неравноценного (угнетательски-эксплуататорское подчинение нетождественного и уникального нивелирующим силам товарно-денежной системы) — все это явления одного и того же порядка; так что, критикуя одно из них, мы неизбежно критикуем все остальные. Критика всего «данного», «наличного», «фактического» — это есть утверждение уникального, спасение нетождественного; последнее же, в свою очередь, означает борьбу против всего (мнимо) непосредственного, а на самом деле представляющего результат длительного и драматического процесса капиталистического овеществления и отчуждения.

Перед нами не что иное, как *вульгарно-социологический* подход, суть которого в простом «накладывании», «проецировании» на логико-гносеологические понятия представлений из совершенно иной теоретической области, что не может не привести к *метафоризации* этих понятий, к приданию им совершенно неадекватного значения и смысла. Как еще иначе может быть охарактеризована подобная позиция, побуждающая назвать, как это делает Адорно, логический акт подведения индивидуального под всеобщее «актом насилия» (экономического, политического и т. д.)?

Адорновская «метакритика» теоретико-познавательных понятий и представлений предстала в рассмотренном трактате как особый род *социологии знания и мышления*, все более утрачивающей представление о специфике того и другого. Понятия традиционной теории познания (включая и понятия немецкой идеалистической диалектики как теории познания) Адорно попытался полностью и без остатка свести к тому, что ему казалось социально-экономической реальностью — реальностью «буржуазной» системы товарно-денежных отношений, которую он усматривал уже в греческой античности.

На самом же деле это была вовсе не сама «реальность», но определенный способ ее истолкования под углом зрения одной-единственной категории — категории *товара* (и товарно-денежных отношений), которая к тому же была вырвана из реального контекста экономической теории и превращена в *универсальное философско-историческое понятие*, чтобы затем можно было произвольно прилагать его к самым разнообразным этапам и фазам европейской истории. Так конкретная *экономическая* категория превращалась в *социально-философскую*, используемую в целях конструирования (пессимистиче-

ской) *философии истории*, в свете которой все прошлое и настоящее представало как одно сплошное «отчуждение» и «овеществление». Подобное представление было спроецировано также на историю и теорию познания. Результатом этой операции явилось то, что в рамках столь же релятивистской, сколь и пессимистической философии франкфуртцев уже не оказалось места для теории познания, так как оно было занято социологической «метакритикой», просто-напросто отметавшей логико-гносеологическую проблематику как «буржуазный» камуфляж (*остающийся таковым независимо от того, осознавал ли это* тот или иной теоретик познания или нет), как печальный результат всеобщего «овеществления» и «отчуждения».

В своем докладе, посвященном 125-летию со дня смерти Гегеля, совпавшем по времени с годом выхода в свет «Метакритики», Адорно продолжил линию социологического разрушения традиционной теории познания, сосредоточиваясь главным образом на гегелевской диалектике.

Анализируя гегелевскую философию, Адорно проникает в «тайну» гипостазирования (наделения внутренней активностью) «абстрактного понятия» у Гегеля, приведшего к категории «абсолютного духа». «Это,— утверждает франкфуртский мыслитель,— не что иное, как общественный труд» [1], ибо он, и только он, способен обеспечить спонтанную активность; так что гегелевскую категорию «духа» можно просто-напросто заменить понятием «труда», и все встанет на свои места. В этой связи он вновь со всей определенностью говорит о необходимости «перевести» гегелевское понятие духа с помощью понятия «общественного труда», не опасаясь «упрека в социологизме», который смешивает «генезис и воздействие гегелевской философии с ее содержанием» [2]. Хотя, как видим, упрек этот явно здесь напрашивается. Ведь с помощью понятия труда «отменяется» *логико-гносеологическое содержание* гегелевской диалектики и она из логики и теории познания превращается в своего рода *со-циологику*.

«Принцип эквивалентности общественного труда,— развивает Адорно свою аналогию,— делает общество, в нововременном буржуазном смысле, абстракцией и вседействительностью, совсем так, как учит Гегель о возвы-

[1] *Adorno Th. W.* Drei Studien zu Hegel. Frankfurt am Main, 1970, S. 30.

[2] Ibid., S. 31.

шенном понятии понятия»[1]. Так продолжается «перевод» понятий и категорий гегелевской диалектики на язык политической экономии А. Смита и Д. Рикардо, представления которых, однако, воспроизводились в явно неадекватном виде, поскольку были вырваны из контекста *экономических* теорий и получили отвлеченный характер *социально-философских символов*. Даже гегелевское стремление к теоретической строгости, к логической непреложности в последовательном выведении диалектических категорий, приводимых в систематическую связь друг с другом, получает у Адорно *социологизирующее* объяснение: «Все мышление (Гегеля.— *Авт.*) сплачивает тот же момент насильственного напряжения — отражение жизненной нужды, которое характеризует труд; усилие и напряжение понятия не являются метафорическими»[2].

Переводя все новые и новые аспекты гегелевской диалектики на «язык» *непосредственно физического* труда, Адорно хочет показать одновременно, что источник такой «переводимости» таится в самой философии Гегеля, вернее, в ее неосознанной, но решающей предпосылке. Автор доклада считает, что Гегель, сам того не осознавая, рассматривал труд в духе буржуазной политэкономии в качестве единственного источника общественного богатства. На самом же деле, утверждает Адорно, природа является таким же источником общественного богатства, как и труд.

Но этот ход мысли понадобился докладчику исключительно для того, чтобы отвести от себя упрек в *социоморфизации* гегелевской диалектики и переадресовать его самому Гегелю, который-де превратил свою диалектику в простой слепок с социального аспекта труда («овеществление» труда и его результатов в условиях товарно-денежных отношений). Теперь Адорно получал полное право заниматься вульгарно-социологическими «проекциями» на гегелевскую диалектику, рассматривая эти свои операции как разоблачение ее «тайны», как ее социально-философское разрушение, являющееся одновременно формой построения альтернативной ей «негативной диалектики».

Адорно настаивает на том, что гегелевская диалектика никогда «не ухватывала» природу (и природное на-

---

[1] *Adorno Th. W.* Drei Studien zu Hegel, S. 32.
[2] Ibid., S. 33.

чало в человеке), «накладывая» на нее категории, являющиеся слепком с меновых, товарно-денежных отношений, главный принцип которых — равенство обмениваемых товаров, то есть тождество как таковое. Что же касается природы самой по себе, то она, постулирует Адорно, принципиально «нетождественна» и, следовательно, не может быть постигнута в понятиях, которые при всей своей диалектичности начинают с тождества и кончают им. «Метафизика труда и присвоение чужого труда — взаимодополнительны. Это общественное отношение диктует Гегелю неистинность, вынуждая маскировать субъект под субъект-объект, отрицая нетождественное в тотальном...» [1]

Возникает, однако, вопрос, почему же мы все-таки говорим о гегелевской *диалектике,* что является источником противоречивости ее понятий, приводящей их в движение? Если верить Адорно, этот источник не в самой внутренней структуре диалектических категорий гегелевской логики, а вне их. Он заключается в том, что Гегель, сам того не осознавая, пытался воссоздать в однородной стихии логического понятия «разнородность» реальности, стремился постичь «нетождественное» с помощью того, что в конечном итоге было «самотождественным», продолжая таким образом товарно-денежную тенденцию приравнивания неравного. Это *изначальное противоречие между природой и обществом*, базирующимся на системе товарообмена. Вначале оно выражается в несовместимости потребительной и меновой «стоимости» любого товара (и скрывающегося под его формой продукта), а затем трансформируется в виде противоречия между предметным содержанием и мыслительной формой каждого теоретического понятия, что и является, с точки зрения Адорно, истинным источником диалектичности категорий гегелевской логики.

И подобно тому как само «буржуазное общество есть антагонистическая тотальность» [2], антагонистичен и «разум» этой тотальности («буржуазный разум»), предстающий в виде системы категорий гегелевской диалектики. «Единство системы Гегеля проистекает,— согласно Адорно,— от непримиренного насилия. Мир, постигнутый в гегелевской системе, лишь сегодня, сто двадцать пять лет спустя сатанически доказал себя как система

---

[1] *Adorno Th. W.* Drei Studien zu Hegel, S. 36.
[2] Ibid., S. 40.

в буквальном смысле, а именно радикально обобществленное общество»[1]. По его мнению, «нетождественность антагонистического, на которую наталкивается гегелевская философия и которую она с огромным напряжением пытается преодолеть, есть нетождественность того целого, которое является не истиной, но неистинностью, абсолютной противоположностью справедливости»[2].

Хотя Гегель и стремится к фиксации противоречий в каждом отдельном случае, обнаруживая новые и новые антагонизмы в сфере теоретического понятия, он, считает Адорно, не видит главного: того, что источник всех этих противоречий лежит совсем в другой сфере. Для того чтобы диалектика могла быть тождественной своему запутанному противоречивому предмету, она должна быть негативной (отрицательной) не только в частностях (как у Гегеля), но и в целом.

Гегель, полагает Адорно, не осознал необходимости этого шага; «не осознали»-де его и основоположники марксизма, рассматривавшие диалектику как учение о всеобщих законах природы, общества и человеческого мышления. Стало быть, задача сделать этот шаг выпала на долю франкфуртских теоретиков, и они осуществляют ее таким образом, что полностью лишают категории теории познания (включая и диалектику, взятую в качестве гносеологии) именно их познавательного содержания.

---

[1] *Adorno Th. W.* Drei Studien zu Hegel, S. 39—40.
[2] Ibid., S. 44.

Глава вторая

«НЕГАТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА» КАК СОЦИОЛОГИКА ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

Логично было предположить, что, возникнув как *вульгарно-социологическое отрицание теории познания как таковой*, «негативная диалектика» будет искать сферу своего приложения прежде всего в области гуманитарных наук, более «чувствительных» к ее пафосу. Так оно и произошло у Адорно, равно как и у других франкфуртцев. В основном и главном все следующие за «Метакритикой теории познания» его работы, включая и «Негативную диалектику», относятся к области гуманитаризованной социологии, а франкфуртская «негативная диалектика» претендует на роль некоторой общей методологии, точнее, *социологики* гуманитарных наук. Эти далеко заходящие претензии «негативной диалектики» явственно чувствуются в статьях Адорно «О современном состоянии эмпирического социального исследования» (1952), «Социология и эмпирические исследования» (1957), а также в более конкретных его исследованиях в области социологии искусства и литературы.

Выступив с критикой притязаний эмпирических социологических исследований на объективность, Адорно отверг и распространенное представление об их неидеологичности, отправляясь от которого социологи-эмпирики критикуют обычно «философскую социологию». Стремление социолога-эмпирика зафиксировать «факты действительности» *как они есть*, по его мнению, имеет своим результатом «удвоение действительности», удвоение «фактического положения дел», что и является формой апологетики этого положения, способом его «идеологизации».

Речь идет, согласно Адорно, об идеологии, которая *утверждает* наличную форму существования социального мира, *удостоверяя* ее как совокупность «научно проверенных» фактов, как «научно зафиксированную» дейст-

вительность. Между тем, согласно общему убеждению франкфуртцев, задача заключается в том, чтобы подвергнуть критике саму эту действительность, «демонтировать» составляющие ее «факты», показав способ их возникновения в рамках буржуазного общества, на основе господствующего в нем механизма капиталистического «овеществления» и «отчуждения». Во всем этом Адорно усматривает «реставративную» тенденцию эмпирической социологии (упрек, который все чаще будут бросать социологам-эмпирикам в конце 50-х и особенно в 60-х гг.). «Социология, которая при всем плюрализме методов принимает решение говорить о том, что есть... с усердием, достойным лучшего применения, поддерживает то, что существует. Она становится идеологией в строгом смысле, необходимой видимостью» [1].

Методологической предпосылкой такой эмпирико-социологической идеологии является, с точки зрения адорновской «негативной диалектики», «фетищ просто фиксируемого», фантом «непосредственно данного»: ведь эта «данность» сама, в свою очередь, опосредована, а «просто фиксируемое» исчезает в процессе своего теоретического опосредования, доказывающего лишний раз, что в мире нет ничего непосредственного, что любой «факт» в нем опосредован системой буржуазного производства и обмена. «Современное социологическое исследование,— варьирует Адорно свой исходный тезис в статье «Социология и эмпирическое исследование»,— на деле остается чистым удвоением и искажает объект именно благодаря его удвоению, превращая — с помощью своего рода магического заклинания — опосредованное в непосредственное» [2].

Что же касается связанного со стремлением социологов к «объективности» и «неидеологичности» желания вовсе избавиться от «субъективных моментов» в социальном исследовании, то его Адорно критикует как очередную — социологическую — вариацию на тему так называемой «резидуальной теории истины» — убеждения, согласно которому истина представляет собой «остаток», возникающий после устранения субъективных привнесений и примесей. В противоположность ему Адорно утверждает, что «общество существенным образом опосредовано субъектом», человеческой субъективностью вооб-

[1] *Adorno Th. W.* Soziologie und empirische Forschung.— In: Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Göttingen, 1957, S. 252.

[2] Ibid., S. 251.

ще; а это значит, что исследователь социального объекта, насквозь пронизанного человеческой субъективностью, не должен отрекаться и от своей собственной субъективности. (Методологическое требование, которое восприняла и усугубила современная феноменологическая социология.)

Нетрудно заметить, что этот последний аргумент адресован не только эмпирическому социальному исследованию, но и всей сциентистски и позитивистски ориентированной социологии. Разворачивая его в целую систему доводов, Адорно сближается в данном пункте с такими антропологически ориентированными социологами ФРГ, как Плеснер, Гелен, Шельский. Главный тезис Адорно заключается в том, что предмет социологии, коль скоро она имеет дело с человеческой реальностью, коренным образом отличен от предмета естествознания, так как исключает конструирование объективных — в естественнонаучном смысле — закономерностей [1]. Согласно Адорно, общество открывается лишь «осмысляющему» постижению, а такое постижение очень близко к тому, что имел в виду В. Дильтей, когда говорил о «понимании» человеческого бытия в отличие от естественнонаучного познания и «объяснения» внешнего мира.

С этих позиций и обрушивается Адорно на сциентистски-позитивистскую методологию в своем докладе «О логике социальных наук», сделанном на съезде социологов ФРГ в 1961 г. Центральной идеей этого доклада была мысль о том, что позитивистский «методологизм» в социологии покоится на разрыве предмета и метода исследования. Познавательный идеал, на который ориентируется позитивистская методология вообще,— это, по Адорно, идеал «одноголосного, возможно более простого, математически элегантного объяснения» [2]. Что же касается общества, являющегося предметом социологического исследования, то оно, как пишет франкфуртский теоретик, «не одноголосно» и в корне отличается от того, что заранее требует от своего объекта «система категорий дискурсивной логики».

Согласно Адорно, современное общество — это воплощенный антагонизм, это коренная противоположность между всеобщим и единичным, «самотождественным» и «нетождественным». Оно представляет собой глу-

[1] *Adorno Th. W.* Soziologika II. Frankfurt am Main, 1962, S. 6.

[2] *Adorno Th. W u. a.* Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Neuwied und Berlin, 1970, S. 126.

бочайший раскол между «объективной общественной тотальностью» и «организованными», втиснутыми в нее индивидами. Так что «единство» социального мира — это насильственно осуществляемая связь разнородных, разнокачественных, в принципе несовместимых моментов. Связь индивидов в условиях «антагонистической» (или «негативной») общественной тотальности всегда выглядит как нечто внешнее по отношению к ним, навязываемое им «сверху»; ибо сущность связи — отождествление «нетождественного», приравнивание «неравного». Здесь и видит Адорно истинный механизм того, что Маркс называл «отчуждением».

Однако отчуждение он трактует в чисто романтическом духе: суть его (и соответственно эксплуатации) усматривается не в том, что подавляется человеческая сущность, не получают удовлетворения всеобщие устремления человека, а в том, что не находит своей реализации их абстрактная (и в этом абстрагировании — неистинная) противоположность — уникальное, несравненное, принципиально «нетождественное» (определения, которые Адорно приписывает природе «как таковой»). Причем защита этого «чистого природного» начала в человеке и в качестве человека выглядит (хотя и не является таковой в действительности) тем более импозантно, что все индивидуальное, все имеющее отношение к единичному человеку подводится под категорию абсолютно-«нетождественного», в принципе «несравнимого» и т. д., а потому создается иллюзия, будто универсальное, всеобщее, общезначимое и пр. представляет собой лишь нечто чуждое, враждебное истинно природному, а тем самым и подлинно человеческому началу в человеке.

И хотя впоследствии в «Негативной диалектике» Адорно и пытается несколько смягчить этот аспект своей *социологики*, поместив «истинно всеобщее» в центр, внутрь индивидуальных «вещей», в целом романтический и даже *анархический* подтекст критики Адорно позитивистской методологии остается неизменным, что и сообщает этой критике явно *нигилистический* характер. В методологическом отношении эта точка зрения выступает как *номинализм особого рода* — номинализм, возникший в результате «изъятия» у индивида всех универсальных и общезначимых определений по причине их «овеществленного» и «отчужденного» характера, который в итоге оказывается глубоко родственным номинализму основоположника анархического индивидуализма Макса Штир-

нера — автора книги «Единственный и его собственность».

Любопытно, однако, что при всем этом Адорно критикует своих «позитивистски» ориентированных оппонентов именно за «номинализм». Отголоски «номинализма» Адорно усматривает и в стремлении социологов отправляться от «самих фактов», не учитывая, что «сами по себе» факты *ничего не значат*, ибо *каждый* факт опосредован целостностью, тотальностью *всего* общества и вне этого утрачивает всякий смысл. Отсюда делается вывод, что постижению фактов должно предшествовать постижение тотальности общества, которая в противоположность им выступает здесь как единственная реальность.

Поскольку же эта «антагонистическая тотальность» сама характеризуется как нечто недоступное обычной процедуре теоретического анализа, в конце концов наиболее адекватным способом ее постижения оказывается у Адорно именно *искусство,* причем искусство авангардистское, «моделирующее» эту тотальность в своего рода *антипроизведениях* — «произведениях», которые «перечеркивают» самих себя. При этом традиционное социологическое познание оказывается в практически неразрешимой ситуации, да и сам Адорно никак не может уйти от рокового для его социологики вопроса: если постижение конкретных фактов не дает постижения «тотальности» общества и, наоборот, постижение этой «тотальности» (осуществляемое к тому же несоциологическими средствами) должно предшествовать пониманию фактов, то зачем вообще заниматься фактами в социологии?

«Номиналистический» метод, согласно франкфуртскому мыслителю, дает возможность акцентировать (причем грубо и приблизительно) только один момент современного капиталистического общества, а именно разорванность и «разнородность», обособленность и «нетождественность» составляющих его элементов. Другой же момент — связь этих элементов в лоне всеобщего «овеществления» — остается в тени. Впрочем, как дает понять Адорно, когда заходит речь о самом этом «разнородном», взятом в его существе, в его уникальности, «уклоняющейся» от всякого общезначимого истолкования, позитивистская социология тоже встает в тупик. Стремясь подчинить индивидуально-«нетождественное» формально-логическому понятию, эмпирическая социология, уподобляясь в этом отношении рыночному «обмену»,

превращает исследуемый ею феномен в нечто совершенно иное, отличное от него самого: «нетождественное» становится «тождественным» другому, сравнимым с ним, заменимым им и т. д. и т. п.

Поэтому, согласно Адорно, исследовательская задача в социологии и во всем корпусе гуманитарных дисциплин должна формулироваться совсем не так, как она формулировалась традиционно. Анализируя «нетождественное», необходимо иметь в виду его напряженное противостояние «тождественному» («тотальному»), непримиримый антагонизм между «нетождественным» и «тождественным». Другими словами, анализируя «индивидуальность», «индивидуальное», необходимо все время соотносить его со «всеобщим», но соотносить не по принципу подведения индивидуального под общее, а согласно негативно-диалектическому требованию взаимоисключения, непримиримого противоборства этих двух начал. По мнению Адорно, эта непримиримость проникает внутрь индивидуального начала, конституируя его «общественную сущность» — сущность общественного существа, объявившего «тотальную» войну всему общественному. Вот что имеет в виду Адорно, когда говорит о том, что позитивизм искусственно устраняет напряжение между общим и частным, и в противоположность этому требует, чтобы оно не только принималось во внимание, но стало существенным моментом исследования внутренней структуры «нетождественного» и «уникального». Здесь перед нами чистейший романтический индивидуализм и нарциссизм, принявший, однако, вид рассуждения о социологике общественных наук.

Как видим, Адорно критикует «позитивистскую» (придавая этому определению предельно широкий смысл) методологию за две диаметрально противоположные, взаимно исключающие друг друга вещи: и за «номинализм», и за то, что можно было бы назвать «реализмом» в традиционном смысле этого термина, который утвердился еще в средневековой схоластике. «Заклятым номинализмом» франкфуртский «негативный диалектик» называет стремление позитивистов уволить в отставку и само понятие, низведя его до «видимости или аббревиатуры», вследствие чего и факты представляются как нечто «лишенное понятия» и «неопределенное». Когда же, напротив, он сетует по поводу некритического применения все теми же позитивистами категории «всеобщего», приписывая им тенденцию «подчинять» ей факты, то разве

это не обвинение в «реализме»? Чувствуя, очевидно, что эти два упрека довольно трудно совмещаются друг с другом, Адорно «снимает» их в более отвлеченном упреке: он обвиняет позитивистов в том, что они разрывают «всеобщее и особенное». Но это уже обвинение, которое можно было бы переадресовать и самому обвинителю.

Ведь «номинализму» тех, кого Адорно называет «позитивистами», сам он практически противопоставляет нечто вроде сверхноминализма, утверждая, что истинное в единичном («нетождественное») вообще не может быть выражено общезначимыми логически-понятийными средствами. Что же касается позитивистского «реализма», выражающегося якобы в некритическом оперировании категорией всеобщего, то ему Адорно противопоставляет свой «критический», то есть негативно-диалектический, «реализм», согласно которому всеобщее, как таковое (общественная «тотальность», да и все социальные определения индивидов вообще), представляет собой нечто в корне неистинное, не имеющее никакого отношения к единичному, но в то же самое время абсолютно господствующее.

Иначе говоря, адорновский сверхноминализм в полном соответствии с буквой и духом «негативной диалектики» доводится до *иррационализма:* ведь истинность единичного оказывается рационально невыразимой, хотя и подлинно реальной, реальной в неком «высшем смысле» — как сфера, куда спроецированы все ценности франкфуртской идеологии. «Реализм» же выступает в форме утверждения реальности отчужденного «всеобщего», то есть такого всеобщего, которое не является ни подлинным, ни истинным, и уж конечно не имеет ничего общего с истинностью «в высшем смысле». Здесь, как видим, тоже наличествует *разрыв единичного и всеобщего,* усугубляемый тем, что подлинно единичное (Адорно называет его также и «особенным») оказывается непостижимым в рациональных понятиях, тогда как всеобщее, тождественное своему понятийному выражению, не подлинно и не истинно.

Пытаясь преодолеть этот вопиющий разрыв, философ стремится найти посредствующее звено. Он утверждает, что связь между индивидуально-«нетождественным» и идентично-«всеобщим» все-таки существует, хотя это — связь отрицания и уклонения, противостояния и бегства в себя. И здесь, как видим, логические харак-

теристики сразу же заменяются *метафорическими.* Поскольку же эта метафорическая «связь», осуществляемая в форме неприятия, уклонения, избегания и т. д., проникает внутрь индивидуально-«нетождественного», постольку единичное у Адорно превращается в особенное, получая некоторое «всеобщее» содержание, внутреннюю структуру, «сущность».

Отсюда налицо *две* всеобщности, две формы всеобщей связи: одна — реально господствующая и рационально фиксируемая, но она противостоит всему индивидуальному, «нетождественному»; другая — постижимая лишь иррациональными способами и в общем-то не имеющая ни собственной силы, ни действительной реальности, ибо это не что иное, как пустое «отталкивание» от реальной силы и фактической «всеобщности», иначе говоря, перед нами *теоретический фантом,* результат безуспешной попытки перебросить мост над пропастью между «подлинностью» индивидуального и «неподлинностью» всеобщего, «невыразимой» истинностью и реальностью «неистинного».

Пытаясь закрыть брешь в своем теоретическом построении с помощью искусственного «посредника», так напоминающего «гомункулуса» Гёте, Адорно тем самым еще больше обнаруживает недостатки своей социологики. Суть их в том, что негативно-диалектический «спор с позитивизмом» ведется на основе ярко выраженного *социологического редукционизма* — сведения логико-гносеологических категорий к определенным социально-экономическим реалиям, истолкованным в пессимистически-нигилистическом духе, вместо того чтобы *выводить* первые из вторых, не смешивая при этом культурно-исторический генезис с мыслительным, теоретическим содержанием упомянутых категорий. Единичное сводится здесь к социологически истолкованному «отчужденному индивиду», а всеобщее — к отношениям «позднекапиталистического общества» (понятие, применяемое франкфуртцами для характеристики государственно-монополистического капитализма), которые проецируются затем на всю историю Запада. Это-то смешение двух существенно различных теоретических уровней, выразившееся в отождествлении логико-гносеологических категорий с понятиями определенной социологической концепции, и, наоборот, возведение последних в ранг первых с неизбежностью приводило к превращению и тех и других в двусмысленные метафоры.

В результате, с одной стороны, происходила совершенно неправомерная *деуниверсализация* логико-гносеологических категорий, лишавшая их *общеметодологического* значения и смысла, тем более что создавалось ложное впечатление, будто логические операции — это «буржуазный предрассудок», активное утверждение «капиталистического овеществления» и т. д., а подведение индивидуального под всеобщее — акт нивелирующего его «подавления», ничем не отличающийся от любого другого акта «капиталистического угнетения». С другой стороны, происходила не менее ложная *универсализация* определенной социальной (социологической) критики. И поскольку социально-экономические понятия капиталистического общества получали неправомерно широкий смысл, выходящий за пределы его конкретных исторических границ, превращаясь в социально-философские и даже общемировоззренческие категории, постольку критика «позднекапиталистического общества» и его культуры имела совершенно непреодолимую тенденцию превращаться в критику *всякой социальности* и *всякой культуры вообще,* то есть в современную разновидность *нигилизма*, отрицающего социальность уже за одно то, что она — социальность, а культуру только за то, что она — культура.

Глава третья

САМОРЕФЛЕКСИЯ «НЕГАТИВНОЙ ДИАЛЕКТИКИ»

«Критическая теория» франкфуртской школы с самого начала провозгласила устами М. Хоркхаймера, что она есть не что иное, как мышление, озабоченное самоанализом, рефлексией (оценкой) своих собственных предпосылок[1]. Но увлеченность критикой «других» была столь велика, что для самокритики оставалось мало места. Потому необходимость специальной работы, в которой было бы предпринято всестороннее аналитическое рассмотрение собственных предпосылок, ощущалась на всем протяжении эволюции франкфуртской школы. В своей книге «Негативная диалектика» Адорно явно хотел предложить нечто вроде такого «самоанализа». Однако и в этой книге, претендовавшей на углубленное самосознание «негативной диалектики», так и не удалось поднять самоанализ до уровня самокритики; рефлексия «негативной диалектики» по поводу самой себя оказалась на редкость некритичной.

В духе умонастроений, нашедших наиболее заостренное и яркое выражение в «Диалектике просвещения», адорновское мышление осознает себя негативным — и только негативным! — по той причине, что оно-де во всех своих измерениях противостоит «тотальной мощи» буржуазно-угнетательской *позитивности,* которая все использует и приспосабливает для собственного самоутверждения. Цель этого мышления — спасение всего «нетождественного», то есть неприспособленного, неиспользованного, неутилизованного всепоглощающей «тотальностью господства». А его средство — отрицание и критика, критика столь же «тотальная», сколь «тотален» и ее объект — «позднебуржуазное общество». Эта крити-

[1] *Horkheimer M.* Traditionelle und kritische Theorie.— Zeitschrift für Sozialforschung. P., 1937, Jg. 6, H. 1.

ка мыслится как *противодвижение* по отношению к тому углублявшемуся по мере развития системы меновых, товарно-денежных отношений процессу, который оказался тождественным становлению и развитию капиталистической цивилизации.

Задача заключалась в том, чтобы с помощью тотального разрушения всей современной культуры и цивилизации спасти то, что еще можно спасти от этой «неудачной цивилизации», дабы затем, как говорится, начать все сначала — и совсем иначе. С этой целью «негативная диалектика» возвращается к самой древней (во всяком случае, для Европы) антикультурной философской традиции — традиции древнегреческих софистов и киников; от нее реально отправляются франкфуртцы, и прежде всего Хоркхаймер и Адорно, в своем *осознанном противостоянии* как платоновской, так и аристотелевской диалектике, равно как и всем последующим формам диалектического мышления на Западе.

«Она,— пишет Адорно о негативно-диалектической «критике»,— прежде всего полагает *совершенно иное* как просто первое, которое на этот раз не есть ни абсолютное тождество, ни бытие, ни понятие, но нетождественное, сущее, фактичность. Тем самым она делает реальным понятие непонятийного и действует в противоположность тому, что это понятие имеет в виду»[1]. Как видим, то, что у Платона выступало как, пользуясь современным словоупотреблением, некое «энтропийное» начало, начало абсолютной бесформенности и небытия, Адорно постулирует как подлинное первоначало («просто первое»). Таким образом, хаосу сразу же отдается приоритет над космосом, началу разрушения — над созидательным устремлением, влечению к небытию — над утверждением бытия: все это и скрывается за выдвигаемой на первый план категорией «нетождественное», которая должна содержательно выразить смысл адорновского «первоначала».

Поскольку же «нетождественное» постулируется как нечто принципиально невыразимое в понятии, в корне отличное от него, существующее в противоположность ему, постольку уже в первой паре негативно-диалектических категорий — «нетождественное» (оно же истинная реальность, *абсолютно* первое) и «тождественное» (*по-*

[1] *Adorno Th. W.* Negative Dialektik. Frankfurt am Main, 1966, S. 138.

нятие, вся стихия логически строгого мышления) — мы сталкиваемся со своеобразным *дуализмом*, заходящим гораздо дальше, чем тот, что Адорно приписывает Платону и всей западной онтологии[1]. Сфера мышления, понятия, самотождественности, а затем и всей культуры Запада, выводимой из принципа тождества, превращается в особую реальность и выстраивается «рядом» со сферой «просто первого», подлинной реальности, нетождественности и т. д. При этом хотя и говорится, что первая является «отчуждением» второй, но, во-первых, это «отчуждение» выглядит как некоторое совершенно мистическое «отпадение», а во-вторых, «отчужденность» первой сферы не мешает ей быть не только не менее, но, пожалуй, и более «реальной» и «действительной», чем вторая.

В результате отношение понятия и реальности, которое должно было бы рассматриваться как внутреннее отношение самой реальности, получает вид *внешнего* сопоставления двух разнородных по отношению друг к другу реальностей: реальность «тождественного» и реальность «нетождественного», реальность понятийно фиксируемого и реальность «непонятийного», ускользающего от всякого понятия. Причем им должны соответствовать и две логики: одна — опирающаяся на самотождественность понятия как понятия, и другая — опирающаяся на «понятие непонятийного», то есть понятие того, что уже «по определению» противостоит всякой понятийности.

Если с точки зрения традиционной логики мышление имеет дело с одной-единственной реальностью, как бы ее ни истолковывать, то с точки зрения негативно-диалектической логики этих реальностей в общем-то две: сама реальность и реальность ее «отчуждения»; и мышлению приходится иметь дело с ними обеими, сознавая при этом, что одна из них доступна ему, но неистинна, зато другая истинна, но для него непостижима. Задача такого «раздвоенного» мышления заключается в том, чтобы *раздваивать* (раскалывать) *традиционное понятие*, мысля в нем *противоположное* тому, что «имеется в виду» этим понятием: «перечеркивая» понятие, мышление тем самым намекает на то, что этим понятием не ухватывается и существует за его пределами,— на «нетождественное». Таким образом, из «позитивно»-диалектического,

[1] *Adorno Th. W.* Negative Dialektik, S. 140.

каким было, скажем, гегелевское мышление, оно становится «негативно»-диалектическим: *мышлением, воюющим с самим собой,* озабоченным лишь тем, чтобы избавиться от своей собственной логически-понятийной стихии.

Такую задачу может ставить перед собой лишь такое мышление, для которого логическая «стихия понятия» является не той сферой, где «является» *истина* реальности, открывающаяся человеческому разуму, но той сферой, где возникает, где «сбывается» *ложь,* отливаясь в многообразные формы и образы «овеществления» и «отчуждения». Поскольку же, в отличие от последовательных (и в этом смысле «классических») иррационалистов, скажем того же О. Шпенглера, Адорно, как и все остальные франкфуртцы, не хочет вообще отказаться от понятия, понятийного мышления и т. д., отдавая стыдливую дань рационализму, постольку он поступает по отношению к понятию воистину негативно-диалектическим образом: оно рассматривается как чисто негативный свидетель истины — ее отыскивают на путях разоблачения «лжесвидетельства» традиционного понятия.

Только «расколовшись», как «раскалывается» запирающийся преступник перед лицом неумолимых улик, понятие начинает «выдавать» истину, превращенную в его самотождественной стихии в свою собственную противоположность. «Негативная диалектика» оказывается, таким образом, определенным способом «вымогания» свидетельства об истине у «вглухую запершегося» понятия. Зная, что *в сфере теоретического мышления* других свидетелей истины не найти, негативный диалектик видит единственно возможный способ ее постижения во все более и более изощренном «разоблачительстве», направленном на само логически-понятийное мышление. Речь идет, как видим, о крайне парадоксальной разновидности иррационального мышления: свидетельство об иррационально-«нетождественном» как единственно истинном хотят получить на путях самоистязания логически-понятийного мышления.

«Нетождественное, то, что не уступает себя понятию, дезавуирует в-себе-бытие этого понятия и изменяет его. Понятие непонятийности не может пребывать при себе, в теории познания, оно принуждает философию к тому, чтобы стать предметной»[1]. «Там, где учат об аб-

[1] *Adorno Th. W.* Negative Dialektik, S. 140.

солютно первом, всюду идет речь также и о его смысловом корреляте, о неприравниваемом к нему, абсолютно разнородном по отношению к нему: первая философия и дуализм идут рука об руку друг с другом»[1]. В этих положениях книги «Негативная диалектика» со всею ясностью и отчетливостью выявляется истинный источник теоретических парадоксов Адорно, в результате которых гегелевская «трудная работа понятия» превратилась в *насилие над понятием,* в принуждение его к «самоистязанию», к отказу от самого себя. Исток этот — в уже отмеченном превращении понятия в плотную, абсолютно непроницаемую среду, отгораживающую человека от истинной реальности,— представление, являющее собой даже не «переворачивание», а простое *пародирование* гегелевского воззрения, согласно которому сфера понятия — это абсолютно прозрачная стихия, где истина является наконец в совершенно адекватной своей форме.

Воюя против того, в чем он видел идеалистическое превращение понятия в реальность, Адорно вовсе не покончил с ним, а лишь придал ему другую форму — форму представления об «отчуждении», существующем как бы «рядом» с отчуждаемой реальностью. И если у Гегеля природа была самым радикальным отчуждением духа, обретающего свою чистую *истинностную* форму в сфере диалектически истолкованного понятия, то у франкфуртского теоретика, наоборот, понятие выступает как отчуждение всего природно-«нетождественного».

Но это — *мнимое* «переворачивание Гегеля», гораздо более напоминающее детское передразнивание или довольно неуклюжую сатиру на гегелевскую диалектику. Ведь понятие предстает как «отчуждение» только в одном-единственном случае: если оно *оторвано* от своего собственного предметного (в самом широком смысле) содержания, от той реальности или ее аспекта, что постигается с его помощью и *в нем.* Если же этого нет, если мы как в повседневной жизни, так и в области теории достаточно четко представляем себе то, *что* мы постигаем с помощью логически-понятийного мышления, тогда ни о каком «отчуждении» понятия не может быть речи: ведь это только инструмент, с помощью которого мы один из бесконечного множества аспектов реальности отличаем от других. Изменяется ли этот аспект реальности или не изменяется, противоречив он или непротиворечив, «не-

[1] *Adorno Th. W.* Negative Dialektik, S. 140.

самотождествен» ли он или, наоборот, «самотождествен» — это уже другой вопрос, который должен получить разрешение в ходе конкретного исследования. Но он, конечно, не касается того требования, которое предъявляется к познающему субъекту: если он берет в качестве предмета своего рассмотрения именно *данный* аспект реальности, а не какой-либо другой, то не должен забывать об этом простейшем обстоятельстве и *не подменять его другим.*

В этом и заключается вышеупомянутая «самотождественность» понятия, вызвавшая у Адорно и остальных франкфуртцев столько гневных филиппик. Любопытно, как это элементарное требование может «отгородить» исследователя от исследуемой реальности, «исказив» и «обезобразив» ее? И какое вообще мы имеем право совокупность простейших требований, предъявляемых к субъекту познания, рассматривать как «отчуждение» понятийного мышления от реальности, как «овеществление» и «отчуждение» понятия?

Коль скоро понятие всегда есть понятие «о чем-то» и просто-напросто лишается смысла, когда утрачивается сознание этого «о чем», оно уже в силу одного этого принуждает любое мышление «быть предметным», то есть обращенным к некоторой от него независящей «сути дела»; причем ситуация не меняется от того, что в известных случаях в логике или теории познания предметом понятия оказывается само это понятие: требование верности однажды избранному аспекту как самого рассмотрения, так и рассматриваемого содержания, взятого как нечто независящее от капризов и настроений исследователя, и здесь остается в силе до тех пор, пока не будет точно зафиксирована и однозначно определена необходимость перехода к другому аспекту либо рассмотрения, либо рассматриваемого содержания. Так что для того, чтобы почувствовать в сфере логически-понятийного мышления «принуждение» придерживаться сути дела, вовсе нет необходимости в создании специального «понятия непонятийного», на котором Адорно возводит здание своей «негативной диалектики».

Равным образом здесь нет необходимости акцентировать «запредельность», «трансцендентность» мыслимого содержания — «мыслящему», то есть активно ориентирующему познающего субъекта на выделение того или иного аспекта реальности, понятию. Ведь последнее есть не что иное, как совокупность требований, предъявляе-

мых реальному субъекту, пребывающему в действительном мире, если он хочет зафиксировать в нем тот или иной аспект. Субъект этот, равно как и его объект, находится в самой этой реальности, в самой ее «гуще», и ему нет никакой необходимости совершать «трансцензус» из области понятия в область реальности «самой по себе», от понятия к природно-«нетождественному».

Требования, предъявляемые этому субъекту «понятием», то есть всей сферой логически-понятийного мышления, отражают наиболее абстрактный и тем самым наиболее всеобщий аспект реальности; но это опять-таки аспект *самой реальности* и принадлежащего ей реального субъекта. И отношение этого аспекта реальности к другим ее аспектам или к реальности в целом не является ни отношением двух разных «миров», ни отношением «отчуждения» к «отчуждаемому», ибо речь идет об отношении реальности к себе самой.

Вопрос о понятии, взятый в той связи, в какой берет его Адорно,— это вопрос о том, структурирована ли, оформлена ли сама реальность, есть ли в ней различные грани, моменты, аспекты и существует ли в ней такое отношение, в рамках которого *о чем бы то ни было* можно было бы говорить как *о том же самом,* хотя бы на протяжении совсем небольшого, но *конечного* и *определенного* отрезка времени. Если да, если существует, стало быть, оправдана и «самотождественность» понятия, понятая как требования определенного типа «поведения», предъявляемого «логическому», то есть, попросту говоря, правильно рассуждающему, субъекту. И в утверждении «самотождественности» понятия самом по себе мы не увидим никакого его превращения в особую действительность, хотя бы эта особливость и утверждалась в форме ссылок на ее «отчужденный» характер. Если же нет, тогда апелляция к «самотождественности» понятия оказывается неправомерной (во всяком случае, в логико-гносеологическом отношении) и, более того, сама эта «тождественность» понятия оказывается загадочной: откуда она взялась, если реальность не дает для этого никаких оснований. Однако, с другой стороны, коль скоро *сам факт* «тождественности» понятия, его «равенства» самому себе все-таки признается, тогда вместе со своей неведомо откуда взявшейся «самотождественностью» оно располагается «рядом» с реальностью природно-«нетождественного».

Затем можно поступать самыми различными способами, как, собственно, и поступают теоретики, постулирующие радикальный разрыв понятия и реальности, поскольку они принадлежат к различным философско-мировоззренческим ориентациям. Можно, например, пытаться объяснить это «расхождение» между понятием и реальностью с помощью двух тезисов вульгарно-социологического характера, как это сделал Адорно: с одной стороны, ссылкой на отрыв умственного труда от физического и, соответственно, на обособление мыслительной, логико-теоретической деятельности от физически-телесной; с другой — ссылкой на развитие меновых отношений, основанных на «приравнивании» неравного, как на ту сферу, в которой мышление, и без того уже оторванное от своего телесно-физического «субстрата», получает свою социокультурную чеканку: отливается в форму самотождественных понятий.

Но так или иначе от вывода о наличии *двух измерений* реальности, одно из которых отвечает принципу самотождественности понятия, а другое не отвечает, здесь не уйти. Равно как не уйти от вопроса о том, как же соотносятся два этих «измерения»; и до тех пор, пока на этот вопрос не найден вразумительный ответ, пока одно из этих измерений не выведено из другого, мы будем иметь дело с осознанным или неосознанным, признающимся себе в этом или нет представлением о *двух субстанциях* и с неизбежно вытекающим отсюда превращением понятия в особую реальность. Тогда с ним — случай Адорно — и приходится поступать как с реальным «врагом», «преступником», скрывающим тайну своего преступления.

«Допрос с пристрастием», который учиняет франкфуртский теоретик «тождественному» понятию, дабы выведать у того скрываемую им тайну «нетождественного», оболганного якобы этим понятием в интересах дальнейшего утверждения товарно-денежных отношений и базирующейся на этой основе «буржуазной цивилизации», и является той формой, в какой осуществляется саморефлексия «негативной диалектики»: критикуя «других», она пытается таким образом познать и саму себя, *избегая тем самым опасного пути самокритики.*

«Негативная диалектика», осознавшая себя подобным образом,— это, согласно Адорно, «не просто реальное», не просто постижение реальности такой, как она есть сама по себе, ибо противоречие, с которым «негативная

диалектика» имеет дело в первую очередь,— это «мыслящая конфронтация понятия и предмета» [1]. По мнению Адорно, «диалектика как способ подхода означает мышление ради противоречия, однажды испытанного в предмете и в противоречии с ним». А «противоречие в реальности — это противоречие против этой реальности» [2], и, стало быть, тот, кто «за» нее, должен быть «против» ее противоречий, поняв их как нечто «причиненное» ей некой враждебной силой (скажем, силой буржуазно-капиталистической тенденции к тотальному «приравниванию» неравного). «Такая диалектика,— совершенно справедливо подчеркивает при этом франкфуртский теоретик,— уже не позволяет более присоединяться к Гегелю» [3]. Негативно-диалектическое движение мысли не ищет тождества в различии предмета и соответствующего ему понятия, наоборот: «она *подозревает* тождественное» [4] как объективированное выражение «нечистой совести» логически-понятийного мышления. Поэтому негативно-диалектическая логика есть «логика разрушения»: разрушения «опредмеченной» формы понятия, которое познающий субъект «прежде всего противопоставил себе самому» [5].

«Самотождественные» определения, с которыми имела дело вся традиционная философия,— это, согласно Адорно, не что иное, как «ставшее духом принуждение» [6]. Власть этого принуждения есть власть негативного, существующего *в* самой реальности, но *против* этой реальности (подобно тому как раковая опухоль существует в организме больного, но против этого организма), образуя те самые противоречия, против которых и должна выступать («мыслить») «негативная диалектика». При этом «противоречие» фигурирует здесь в различных ипостасях, однако вопроса о том, как же соотнести совершенно *разнопорядковые* представления о противоречии, у Адорно даже не возникает: факт, достаточно выразительно свидетельствующий о мере самокритичности «негативной диалектики».

Между тем лишь при таком уровне негативно-диалектической «рефлексивности» можно всерьез прини-

[1] *Adorno Th. W.* Negative Dialektik, S. 146.
[2] Ibidem.
[3] Ibidem.
[4] Ibidem.
[5] Ibidem.
[6] Ibidem.

мать всю эту сугубо метафорическую, а потому лишенную теоретического смысла риторику насчет «мышления», разрушающего форму понятия, но именно потому якобы обеспечивающего постижение «самой реальности». Хотя на самом-то деле мы имеем во всех этих случаях одно-единственное противоречие, а именно противоречие теоретического построения самого Адорно: противоречие между содержательно-предметным пониманием понятия, с точки зрения которого «беспредметное» понятие есть нонсенс, с одной стороны, и превращением этого понятия в некую реальность, подчиняющуюся своему собственному, содержательному принципу, с другой стороны.

Идеальным способом поведения в утверждаемой Адорно ситуации, когда существует неразрешимое противоречие между «тождественностью» понятия и «нетождественностью» всего воистину реального, между логико-понятийным мышлением и непосредственным опытом мыслителя, в котором природа взывает к нему как бы «изнутри» его собственного тела, является, по мнению франкфуртского теоретика, поведение, «возникающее из диалектики». Речь идет о диалектике «внутренне обусловленного» и «несвязанного», «спонтанного», которая предполагает такую форму поведения, разнородные моменты которого — идущие от теории, с одной стороны, и возникающие в непосредственном опыте теоретика, с другой стороны,— «полемизируют» друг с другом, «критикуют» друг друга, «воюют» друг с другом.

Этому способу поведения, по Адорно, отвечает лишь философия, работающая с «мысленными моделями», ибо только здесь она выступает в своей воистину негативно-диалектической форме как сознание «нетождественности» ее предмета, а значит, и ее самой. «Требование связанности без системы — это требование мысленных моделей... Модель схватывает специфическое и более чем специфическое, не растворяя его во всеобщности понятия... негативная диалектика — это ансамбль анализируемых моделей» [1].

С помощью мысленных моделей выполняется основное требование, предъявляемое Адорно философии: «мыслить то, что отлично от мысли, что единственно и делает ее мыслью» [2]. В качестве главного объекта такого

[1] *Adorno Th. W.* Negative Dialektik, S. 37.
[2] Ibid., S. 191.

рода, мыслимого как нечто отличное от мысли и в принципе ей недоступное (вернее, доступное при условии саморазрушения мыслящей о нем мысли), в «негативной диалектике» фигурирует страдание, физическая боль. Опыт телесного страдания — это и есть, по Адорно, основной и решающий жизненный опыт, являющийся постоянным оппонентом теории, логического понятия вообще как нечто принципиально «нерационализируемое» и выразимое лишь посредством «раскола» понятия, его «самозачеркивания», осознания им своей радикальной несамотождественности. «Малейший след бессмысленного страдания разоблачает как ложь всю философию тождества (субъекта и объекта.— *Авт.*)»[1].

Но именно по этой причине, согласно Адорно, телесное страдание, физическая боль, несчастное сознание являются «мотором диалектического мышления», которое обречено вновь и вновь разлагать свою собственную понятийную, систематически расчлененную структуру, чтобы выразить невыразимое, постичь непостижимое, сказать несказанное, точнее: чтобы помочь проявиться, «сказаться» всему этому вопреки отчуждающей тенденции (буржуазно-капиталистического) бытия и (систематизирующе-калькулирующего) духа. Вот почему франкфуртский мыслитель определяет «негативную диалектику» как способ существования мышления, постоянно отдающего себе отчет в своей собственной недостаточности. А это сознание и влечет мышление по пути превращения его в последовательный ряд «мысленных моделей», оставивших позади себя все «самотождественное», все замыкающее реальность в монолитную целостность системы.

Поскольку задача философии осознается как постижение того уникально-«нетождественного», что нерастворимо во всеобщности понятийного мышления, постольку метафизика, как пишет Адорно, превращается в *микрологию.* «Онтическое»[2], согласно такой установке, не должно быть снято в «онтологическом», ибо это и означало бы растворение уникальности первого в нивелирующей всеобщности второго.

Находясь между «двумя невозможностями» — дедуктивной связью суждений, невозможной в смысле ее окончательно теперь осознанной неистинности, и «немыслимо-

[1] *Adorno Th. W.* Negative Dialektik, S. 201.

[2] То есть реально существующее, существующее как неповторимо-индивидуальное.

мым», невозможным в смысле его невыразимости в логически отточенном понятии,— метафизика может быть только одним: «читаемой констелляцией существующего»[1], отмеченной печатью непроницаемости и уникальности, «судьбичности» и произвольности, каковой характеризуется вообще всякая «констелляция» (сочетание случайно совпавших моментов, которых свело вместе время, однако вступивших в определенную связь друг с другом).

Говоря словами западногерманского мыслителя Г. Плесснера, подвергшего «негативную диалектику» критическому анализу, «все, взятое в его единственности и неизменной неповторимости — все равно, является ли это чувственным или нет,— и есть тема метафизики в момент ее падения»[2]. Двигаться в этих рамках «негативная диалектика» Адорно может одним-единственным способом: применив понятие мышления к самому мышлению, но не по-гегелевски (когда тем самым утверждалось тождество мышления и его предметного содержания), а так, чтобы показать ограниченность этого мышления и, прорвав его понятийные границы, выйти за его пределы. Но это и означает, как пишут критики точки зрения Адорно, что «разрешение проблемы диалектического разума должно быть извлечено в конечном счете из фикции дорациональной непосредственности и неопределенности»[3].

Там, где понятие «отказывает», где оно совершенно бессильно, согласно признаниям самого Адорно, ничего не остается, как попробовать опереться на совершенно иной опыт, принципиально отличный от теоретического и логического, а именно на опыт *эстетический,* опыт искусства. Поскольку в опыте «негативной диалектики», представшей как саморазрушение понятия, логичности, разумности и т. д., обнаружилось бесконечное колебание между (понятийной) определенностью и (внепонятийной) неопределенностью, постольку негативно-диалектическая философия — это разрушение понятийного познания вообще, осуществимое единственно в форме его окончательного «самопреодоления»,— с необходимостью должна была в самой себе «открыть отношение к эстетическому опыту и таким образом узаконить его»[4].

---

[1] *Adorno Th. W.* Negative Dialektik, S. 398.

[2] *Plessner H.* Adornos Negative Dialektik.— Kant-Studien, 1970, Jg. 61, H. 4, S. 519.

[3] Ist eine philosophische Ästhetik möglich? Gottingen, 1973, S. 96.

[4] Ibidem.

Негативно-диалектический разум, уставший от бесконечного разлада с самим собой, измученный собственным «комплексом неполноценности», недоверием к своей способности постичь «радикально иное», «невыразимо индивидуальное», «нетождественное» и пр., ищет успокоения в авангардистской эстетике и искусстве, ибо только этому искусству, согласно франкфуртскому мыслителю, покорно и подвластно все «неразумное», «непонятное», «нелогичное». Философия, не желающая внять предостережению Л. Витгенштейна («О чем нельзя говорить, о том следует молчать») и пытающаяся говорить как раз о том, о чем, согласно автору «Логико-философского трактата», следовало бы молчать, с логической неизбежностью должна отречься от своего собственного языка и обратиться к языку искусства — со всей характерной для последнего метафорической многозначностью и двусмысленностью.

Причем эта многозначность и метафоричность многократно усиливается в *авангардистски-модернистском* искусстве. Художник-авангардист должен вновь и вновь разрушать форму произведения искусства, дабы являемый им ужас человеческого бытия — бытия «после» «заката Европы», во времена гитлеровских лагерей смерти — не приобрел эстетического характера, характера вещи, доставляющей наслаждение при ее созерцании. Он вынужден постоянно ломать «эстетическую дистанцию» между искусством и жизнью, но делать это так, чтобы искусство сохранилось, хотя бы и взятое в момент «падения», вместе с человеком, о гибели которого оно свидетельствует. В противном случае невыразимый ужас, который пытаются «манифестировать» авангардистские художники, неизбежно превратится в «культурное благо», в предмет «гешефта», распродажи его оптом и в розницу. А это значит, что искусство не выдержало своей бескомпромиссной позиции, приняло участие в игре с «потерпевшей поражение» и обернувшейся фальшью культурой по правилам, предложенным ею.

Разрыв с миром становится для «автономного» авангардистски-модернистского произведения искусства формой связи с ним, а «шок непонятного», вызываемый таким произведением у публики,— способом постижения этого мира, понимания его «немыслимости» и безмерности человеческих страданий. Отсюда — безóбразность этих произведений, отражающих безобрáзность, чудовищное безобрáзие самого мира, увенчанием которого

стал негативный абсолют (абсолютное «нет!», брошенное в лицо человечеству): Освенцим. И хотя наш мир и может подчас принимать с этой точки зрения благообразный вид, но такое происходит лишь на поверхностном уровне, сущность же его — никогда. Суть дела, согласно Адорно, заключается в том, что человек (субъект) не играет больше никакой не только исторической, но вообще сколько-нибудь самостоятельной роли в созданном им мире: он «уволен в отставку». Эту суть и являет миру авангардистски-модернистское произведение искусства. Что же касается «негативной диалектики», то она лишь переводит ее на свой особый язык.

Пункт, в котором авангардистское искусство и франкфуртская негативистская философия переходят друг в друга, образует эстетическая теория Адорно, которая, с одной стороны, «уже» не теория в логико-гносеологическом смысле, а с другой — «еще» не искусство, то есть не сам «акт выражения». По сути дела, эстетическая теория Адорно, фактически являющаяся «органоном» его философии в целом,— это опять-таки воплощение бесконечного колебания: между принципиально непостижимым, а тем более невыразимым в понятиях эстетическим *опытом* и *теорией* этого опыта, попыткой как-то артикулировать, понять, постичь его как нечто связанное, а не энтропийно-хаотичное. Впрочем, это колебание между двумя исключающими друг друга способами поведения в духовной сфере и есть, если верить Адорно, единственно возможная форма существования *рациональности,* коль скоро она хотела бы избавиться от своей неистинной формы — наследия *буржуазного* Просвещения. Схему этого колебания и намечает «негативная диалектика» — диалектика, отрицающая саму себя.

Раздел четвертый

ДВА ПУТИ МИФОЛОГИЗАЦИИ ДИАЛЕКТИКИ В XX СТОЛЕТИИ

Критический анализ немарксистской диалектики XX в. на основе сопоставления ее различных версий с соответствующими мировоззренческими ориентациями остался бы неполным, если бы мы не соотнесли все эти версии, взятые вместе, с тем, что определило *общий фон* «диалектических исканий» на Западе в нашем столетии, *их общую идейную атмосферу.* Ибо этот мировоззренческий фон, эта общая атмосфера представляют собой нечто в высшей степени активное, очень многое определившее в разнообразных формах немарксистского осмысления диалектики и обусловившее их *внутреннее родство* вопреки различию разделявших их мировоззренческих ориентаций.

Существенной и бросающейся в глаза особенностью этого фона и этой атмосферы был наметившийся еще в конце прошлого века, однако развернувший все свои «потенции» уже в нашем столетии процесс *мифологизации диалектики,* диалектического мышления. Если учесть, что в свое время диалектика, как и философия вообще, возникла на путях освобождения от мифологического способа мышления, то подобную «ремифологизацию» нельзя не оценить как поворот вспять. Анализ этой «ретроспективно» направленной тенденции свидетельствует о том, что она принесла с собой гораздо больше утрат, чем приобретений, отрицательным образом сказавшись на судьбах немарксистской диалектики в XX в.

Наиболее влиятельными представителями указанной тенденции, действительно многое в ней определившими, были, с одной стороны, О. Шпенглер, давший пример *биоцентристски* окрашенной «ремифологизации» диалектики, а с другой — З. Фрейд, пробивший дорогу ее *метапсихологической* «ремифологизации». В обоих случаях речь шла одновременно о своеобразной *психологизации*

диалектических понятий и представлений, о переводе их на язык «переживаний», у первого — постигнутых с помощью «вчувствования», у второго — расшифрованных с помощью специальной психоаналитической методики. При этом у Шпенглера, двигавшегося в русле воинствующего антигегельянства А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, чувствуется вполне осознанная оппозиция к диалектике нового времени, да и ко всей традиции диалектического мышления, начиная с Платона, о чем свидетельствует уже его диссертация, специально посвященная Гераклиту, в которой он стремится противопоставить этой традиции мифологизирующую онтологию досократиков. Что же касается Фрейда, то его отношение к диалектике было гораздо менее «рефлектированным», то есть осмысленным историко-философски; но зато его обращение к диалектическим представлениям, буквально «висевшим в воздухе», не нуждаясь ни в какой полемической маскировке (как это было у Шпенглера), получало непосредственное выражение в языке, исполненном всяческих «амбивалентностей», двузначностей, двусмысленностей и т. д.

Однако главное, что объединяет этих двух характерных представителей западноевропейского философского сознания XX в. вопреки различию их идейных и политических установок (З. Фрейд был умеренным консерватором с либеральным уклоном, консерватизм же О. Шпенглера нельзя не назвать праворадикальным),— это то, что каждый из них пришел к созданию некой диалектикообразной мифологемы, сводящей все «трагизмы» и «амбивалентности» существующего к фундаментальной антиномии — изначальной противоположности, будь это неизбывная противоположность «эроса» и «танатоса» (Фрейд) или «огня» и «льда» (Шпенглер).

Глава первая

БИОКОСМИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЗАЦИЯ ДИАЛЕКТИКИ (О. Шпенглер)

Немецкий философ Освальд Шпенглер (1880—1936) является наиболее крупным в XX столетии представителем философии жизни, последовательно развившим ее фундаментальные предпосылки в современную разновидность мифологии. Известность он получил в связи с выходом сразу же после первой мировой войны книги «Закат Европы», которая вся, начиная с броского заголовка, оказалась в созвучии с умонастроениями значительной части западной, в особенности немецкой, интеллигенции. В то же время у читателей вдумчивых и искушенных в философии эта книга и шпенглеровская философия в целом, нашедшая выражение в ней, равно как и в примыкавших к ней сочинениях, встретила резкую критику, очень скоро вылившуюся в целый поток антишпенглеровской литературы. Правда, как это ни парадоксально на первый взгляд, критические выступления лишь способствовали росту популярности Шпенглера (в особенности в правоконсервативных кругах), а тем самым и укоренению его идей на ниве немарксистской философии XX в.

В нашей литературе шпенглеровский вариант философии жизни получил достаточно разностороннее освещение и оценку. Специальному критическому анализу были подвергнуты мировоззренческие истоки философии О. Шпенглера, уходящие в романтическую традицию, взятую, однако, в шопенгауэровской и особенно ницшеанской «обработке». Не была обойдена вниманием и тесная связь, существующая между историсофией автора «Заката Европы» и его апологетикой милитаризма и войны,— пункт, в котором Шпенглер пришел в наиболее близкое соприкосновение с так называемым национал-социалистским мировоззрением. Немалое место в критических исследованиях было отведено различным аспек-

там шпенглеровской культур-философии [1]. Опираясь на эти исследования и отсылая к ним читателя, желающего всесторонне изучить «феномен Шпенглера», чье разлагающее воздействие на «культурное сознание» современного капиталистического Запада никак нельзя недооценивать, мы сосредоточимся в дальнейшем на проблеме, необходимость выделения которой диктуется проблематикой книги, посвященной судьбам немарксистской диалектики в XX столетии. Речь идет о связи, весьма показательной как раз для этих «судеб», между тенденциями «ремифилогизации» диалектического мышления, с одной стороны, и импульсами, шедшими от философии жизни, которая толкала его именно в этом направлении,— с другой.

1. ОРГАНИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ КАК «ПРАФЕНОМЕН». МИФОЛОГИЗАЦИЯ ЕЕ АБСТРАКТНЫХ ОПРЕДЕЛЕНИЙ

Вошедший в западноевропейское философское сознание своей апокалиптической книгой «Закат Европы», О. Шпенглер так и остался в глазах широкой публики философом истории, культуры, политики, то есть социальным философом, для которого метафизика [2] если и имела какое-то значение, то скорее всего вспомогательное. Отчасти повод для такой оценки своего вклада в западную философию XX в. дал он сам, неоднократно говоривший о том, что эпоха развития философского мышления в собственном смысле кончилась, и мыслителям нашего времени в лучшем случае достался удел быть историками философии, летописцами того, что ушло в прошлое и уже не имеет перспектив возродиться — во всяком случае в культуре Запада.

Однако если взять посмертно опубликованную книгу Шпенглера «Первовопросы», начиная со знаменитого

[1] См., в частности: *Давыдов Ю. Н.* Освальд Шпенглер и судьбы романтического миросозерцания.— В кн.: Проблемы романтизма. М., 1971; *Он же.* Шпенглер и война. Историософское эстетство в свете современного опыта.— Вопросы литературы, 1983, № 8; *Он же.* Бегство от свободы. Философское мифотворчество и литературный авангард. М., 1978, и др.

[2] Речь идет о метафизике в догегелевском смысле (буквально: то, что находится «за пределами» физики, «над» нею), которая, как мы уже убедились, в немарксистской философии XX в. очень часто просто-напросто отождествляется с понятой таким образом диалектикой.

гераклитовского фрагмента, вынесенного в качестве ее эпиграфа [1], а также вспомнить о том, что и его диссертация была специально посвящена философии Гераклита, то можно констатировать, что *последние* вопросы бытия, метафизические вопросы (именно — «первовопросы» всякого, а не только европейского мировоззрения) всю жизнь волновали автора «Заката Европы». Факт, подтверждаемый и тем, с какой легкостью отвлекался он в каждой из своих работ, посвященных философскому осмыслению истории и культуры, политики и искусства, техники и экономики, на собственно философскую проблематику. Временами даже складывается впечатление, что более или менее «конкретные» (если можно говорить так, имея в виду их специфически шпенглеровский «поворот») сюжеты историко-культурного или даже чисто политического порядка используются Шпенглером лишь как повод для того, чтобы изложить свой основной *философский миф,* который, в свою очередь, был лишь формой, оболочкой, в какой выражались проблемы метафизического уровня и значения.

Если специально выделить именно этот пласт мышления автора «Заката Европы», то становится очевидным тот «вклад», который он внес не только в разработку фундамента *иррационалистической версии идеалистической диалектики XX в.,* но и в создание специфических приемов этого диалектикообразного мышления со свойственным ему *радикальным антитетизмом* [2].

По причинам, которые мы изложили, нам придется, что называется, «поставить телегу впереди лошади»: начать с того, что было сформулировано в конце концов Шпенглером как итог его философского развития, результат его «жизнефилософствования», резюмированный в виде книги метафизических афоризмов (оставшейся, правда, незаконченной, но уже получившей вполне определенные контуры парадоксальной, имеющей форму мифа «системы»). Главным предметом этих итоговых размышлений автора «Первовопросов» была, естественно,

---

[1] Эпиграф, лишний раз подчеркивавший сознательное стремление автора «Первовопросов» свести диалектическую проблематику к «мифологии» Гераклита Темного.

[2] Речь идет о тенденции такого «разведения» тезиса и антитезиса, который вообще исключал бы правомерность понятийно-логического анализа их внутренней связи, сопряженности друг с другом,— тенденция, как мог заметить читатель этой книги, едва ли не доминирующая в немарксистской диалектике XX в.

«жизнь», взятая как «прафеномен»[1], который потому так и назван, что речь здесь идет о том, что дальше несводимо, поскольку его происхождение есть «тайна». При этом с самого начала обозначается пропасть между способом мышления, каким руководствуется Шпенглер, когда пытается постичь, что же такое «органическая» — о другой речь у него не идет — «жизнь», и естественнонаучным подходом к той же органической жизни, в рамках которого исследуются «эмпирические» причины возникновения живого из неживого. У самого Шпенглера тоже речь идет именно о биологически понятой жизни, о жизни, налично существующей в качестве живого, одушевленного *тела* со всеми вытекающими последствиями. Отсюда очевидный *биологизм* любого из шпенглеровских рассуждений о «жизни», который автор «Первовопросов» никогда не стал бы отрицать, именно здесь усматривая своеобразие собственного философствования.

Разногласия с естественнонаучно ориентированным «биологизмом» у Шпенглера другие — они связаны с *уровнем,* на котором должна быть постигнута эта самая неизбывная «телесность» жизни, да и всех остальных ее определений. «Жизнь» берется им как «космическая» стихия, и, пожалуй, именно для того, чтобы определить ее «космичность», Шпенглеру и нужен сам «космос», тут же распадающийся на «макро»- и «микрокосмос», как только речь заходит о телесно-душевной жизни, понятой как их напряженное взаимоотношение. Впрочем, и определяется этот самый «космос» как единство двух сил, телесность которых подчеркивается символикой античного «мифофилософствования» — огня и воды (тепла и холода). Здесь, кстати, автор «Первовопросов» следует за натурфилософом, вернее, «натурмифологом» крайне реакционного толка Гёрбигером, чье философское мифологизирование, апеллирующее к «современному естествознанию», вошло в «ядро» так называемого национал-социалистского мировоззрения.

Что же касается собственно «жизни», то она и есть, по Шпенглеру, воплощение в живом теле, оживотворенной телесности, этих двух космических сил: «Мощная порода растений и зверей, виды, расы, кланы, семьи, особи — все эти вспышки пламени и борьба против холода, смерти»[2].

---

[1] То есть как первичный, изначальный, ни к чему более не сводимый феномен.

[2] *Spengler O.* Urfragen. München, 1965, S. 4.

Поскольку «онтологической» сущностью «жизни» оказывается огонь (пламя), живущий за счет своего постоянного распространения (агрессии), постольку самосохранение «жизни» оказывается тождественным ее самораспространению (экспансии), в связи с чем Шпенглер вводит свои специфические акценты в понятие «борьба за существование», которое, как известно, с самого начала играло большую роль в философии жизни. Один из афоризмов книги гласит: «Сущность и смысл жизни следовательно: присваивать, уничтожать, разрушать; бороться за жизнь»[1]. «(Первая) основная тенденция жизни *агрессивна* и *оборонительна:* власть и расширение. Вторая основная тенденция — продолжение: секс»[2]. Здесь явно чувствуется скрытая полемика с фрейдистским толкованием, в котором, как известно, то, что у Шпенглера стоит на первом месте, поставлено на второе. К этому вроде бы не столь уж и существенному различию сводится в конечном счете основное и решающее в изначальных мировоззренческих устремлениях либеральной и антилиберальной версий философии жизни, как она предстала в XX в.

Анализируя ницшеанское понятие «воли к власти», содержание которого уточнялось его автором именно на фоне концепции «борьбы за существование», Шпенглер подчеркивает, что у Ницше тем самым имеется в виду воля «к нападению и защите». Причем «нападение — первое», так как «цель и тенденция огня — пожирание»[3]; «воля к нападению (к власти) сильнее, чем воля к защите (дарвиновская борьба за существование)»[4]. «Следовательно,— подчеркивает он особенность своей собственной позиции,— я хочу говорить о нападении и защите вместо борьбы за жизнь и воли к власти. Тенденция и направление жизни есть нападение...»[5]

Итак, «жизнь», как она предстает в сознательно (если не сказать: искусственно) мифологизированных представлениях Шпенглера,— это космически-телесная стихия огня, одержимого стремлением к *пожиранию* всего, что не есть он сам. Все остальные «космические» определения *выводятся* из этого первоначала (оно же «первотайна» и, стало быть, первый метафизический вопрос, на

[1] *Spengler O.* Urfragen, S. 12.
[2] Ibid., S. 19.
[3] Ibidem.
[4] Ibid., S. 18.
[5] Ibid., S. 19.

который в общем-то нет ответа), причем выводятся весьма своеобразным образом — не логически, а скорее *психологически*, если можно говорить о «психологии» применительно к «внутренним переживаниям» космического огня. Читаем у Шпенглера: «Я хочу (с помощью сравнения с пламенем) символически объяснить, как жизнь чувствует сама себя: дыхание, тепло. Лишь из этого чувства объясняется впечатление безжизненного мира, который есть «иное», вопрос о сущности обоих бессмыслен. Таким вопросом пытаются разрушить (буквально: «размыслить») единство и простой ощущаемый мир заменить мысленными единствами, понятиями»[1]. И так все время: сперва выдвигается некий основополагающий *принцип-мифологема,* скажем тот же космос или огонь как символ его жизни, а когда речь заходит о выведении из этого *единства* некоторого *многообразия,* которое фигурирует в абстрактной формулировке как «иное», как чистое отрицание постулированного единства, философ начинает апеллировать к *переживаниям,* хотя, разумеется, и «космическим».

Спрашивается, для чего это ему нужно? А для того, чтобы получить право говорить о *многом,* не разрушив исходного *единства* — не «размыслив» его на путях понятийного анализа. Однако результат этот достигается лишь ценой того, что мы так и не узнаем, существует ли противоположность исходного принципа-мифологемы как нечто «само-бытное», имеющее собственный бытийный импульс, или это всего-навсего продукт «самочувствия», «самопереживания» «жизни», отправляясь от которого Шпенглер и хочет проникнуть в «структуру» космоса.

С одной стороны, автор «Первовопросов» постулирует некий изначально раздвоенный (космический) «мир»: «мир как мировое пространство, оледенелое, с раскаленным солнцем, излучающим свет и тепло»[2]. Сопрягая его с изначальными космическими «стихиями» досократиков, он вспоминает затем «элементы Эмпидокла», которые «суть агрегатные состояния — земля, вода, воздух — прочное, текучее, газообразное»[3]. Но, с другой стороны, «ко всему этому подходит», всему этому так или иначе свойствен, внутренне присущ «огонь» — «не состояние, а *событие*» (можно даже сказать: свершение): «Полное тайны нечто, которое мы осязаем на ощупь как тепло,

[1] *Spengler O.* Urfragen, S. 20.
[2] Ibid., S. 16.
[3] Ibid., S. 17.

созерцаем — как свет»[1]. И тут же картина меняется: помещенные «внутрь» космической стихии «огне-жизни», мы уже не можем сказать, существуют ли упомянутые «агрегатные состояния» как нечто *отличное* от нее самой, так или иначе полагающее ей какие-то *внешние* пределы, или это — ее же собственные порождения, положенные ее «самоощущением» и «самопереживанием»? Но тогда где истинный источник трагедии, заставляющей огонь («жизнь») порождать нечто, что она переживает как «безжизненный мир», то есть свою собственную границу, более того — *радикальную противоположность*, которую ей предстоит «пожирать» вновь и вновь без всякой надежды, что это когда-нибудь кончится. Одним словом, и здесь на «глубинном» и «таинственном» уровне мифологизированных «первовопросов» встают все те же диалектические проблемы, которые имели место уже у Платона и Аристотеля.

Возвращение этим проблемам их первоначальной мифологической оболочки в общем-то ничего нового не прибавило ни к их осознанию, ни тем более к их решению, однако открывало возможность «ассоциаций» реакционного толка, легко поддающихся соответствующему политическому использованию, прежде всего в милитаристском плане.

«Жизнь», от которой отправляется автор «Первовопросов» как от *предельного* понятия-мифологемы, уже изначально предстает как *самопереживание* космоса. Постигается же оно и в принципе постижимо лишь в переживаниях живого существа, в частности человека. А в переживаниях всегда уже дано *одновременно* и некое *единство* — единство самого этого переживания, стихии переживания, его устремления и направленности, и некий *раздвой* — раскол на переживающее и переживаемое, которые заранее «пред-даны» как структурно необходимые «полюса» переживания. Поскольку нам все время дается понять, что речь идет здесь о «космических» переживаниях, переживаниях самого космоса (огонь — это ведь тоже нечто вроде способа «самопереживания» космоса, предстающего как событие и свершение), то становится даже как-то неудобно задаваться вопросом: положен ли полюс, противоположный огню — космический лед (замерзшая вода, холод и т. д.), *самим* этим огнем как его «самоотчуждение» или заранее *рядо-положен* с ним, *со-*

[1] *Spengler O.* Urfragen, S. 17.

положен, противо-положен ему как «равномощное» с ним космическое начало. «Жизнь» с самого начала выступает в афоризмах автора «Первовопросов» как трагическое противоборство — война не на жизнь, а на смерть — двух этих первоначал; и только эмоциональные, эстетически-ценностные характеристики, *сознательно обыгрываемые* Шпенглером в соответствующих метафорах-мифологемах, намекают читателю на то, что речь все-таки идет о *неравноценных* и, быть может, именно потому-то и *неравнозначальных* принципах.

Коль скоро мы говорим о «жизни», то огонь как-то бессознательно представляется как нечто гораздо более родственное ей, чем лед, от которого так и веет *холодом смерти*, хотя и «космическим». И соответственный отблеск падает на все остальные «полярности» и «оппозиции» шпенглеровского философского мифа: тепло и сила, власть и нападение, расширение и пожирание, с одной стороны, холод и бессилие, слабость и отступление, самоограничение и оцепенение — с другой. Ни посредствующего звена, ни высшего принципа, в котором они могли бы найти свое примирение, здесь не предполагается: только *кровопролитная битва* — вот что может соединить их друг с другом.

В конечном счете все эти полярности восходят к еще одной, которая как бы выводит нас за пределы «жизни», вернее — на ее границу, на ее порог, за которым нельзя уже говорить о ней. Речь идет о противоположности между *единством,* которое, по словам Шпенглера, «есть совершенное бытие», и *многообразием,* которое «есть *зло*» [1]. Это «зло» лежит в глубинных истоках «жизни», поскольку она реализуется в многообразии своих форм, рассыпающихся в свою очередь на бесконечность индивидуальных проявлений — «искорок», одной из которых является также и жизнь *каждого* из людей. Трагическая противоположность между изначальным единством «жизни», воплощающей в себе космическую стихию огня, и *бесконечным многообразием* ее же собственных проявлений, предстает как противоположность «макрокосмоса» и «микрокосмоса».

«Огне-жизнь», закованная в тюремную клетку «микрокосмоса»,— необходимая метаморфоза, выступающая как «судьба», «рок» космического жизненного устремления,— стремится вырваться из нее, вернувшись от этого

[1] *Spengler O.* Urfragen, S. 29.

принудительного многообразия в лоно своего первоначального единства. «Зерно хочет *преодолеть* границу», очерченную его оболочкой («устанавливать границы», замыкая жизнь пределами «микрокосмоса»,— это сущность оболочки). «Жизнь хочет уничтожить все границы» — в этом «хотении» и заключается «страстное томление», постулируемое Шпенглером как изначальное жизненное устремление. Она «хочет» приобщить к «микрокосмосу» «макрокосмос», *аннексировать* этот последний, используя силы агрессии, рвущиеся вовне из клетки «микрокосмоса»: «пронизать» его своими энергиями, «преобразовать, поглотить» [1]. Словом, она хочет преодолеть свою судьбу, которая с роковой неизбежностью заковывает ее в железную скорлупу «микрокосмоса», оторванного от «макрокосмоса», а стало быть, и от своего изначального космического единства. Однако каждый раз после того, как совершается очередной прорыв жизни из «микрокосмоса» в «макрокосмос», она тут же оказывается в новой капсуле — факт, свидетельствующий о том, что *полярность* «микрокосмического» и «макрокосмического» принадлежит к числу *изначальных* противоположностей «жизни» вообще.

Осуществляющая себя как напряженное противостояние «микро»- и «макрокосмоса», она раскалывается в результате этого на *два одинаково существенных* для нее, хотя и вовсе *не равноценных, влечения-чувства:* с одной стороны, это «страстное томление», с другой — страх-забота (забота, вырастающая из страха и выливающаяся в него: озабоченный страх). Первое из этих «правлечений» («прапереживаний») выражает тенденцию, влекущую «жизнь» за пределы «микрокосмических» ограничений, к возврату в ее изначальное единство; второе — то, что выражает противоположную тенденцию, вновь и вновь побуждающую ее замыкаться в формы «одинокого бытия», обособленного и от других индивидуальных проявлений жизни, и от «макрокосмоса», противостоящего «микрокосмосу», хотя и образующего его *питательную среду* (объект экспансии, агрессии и «пожирания»).

«Страстное томление» влечет за пределы всех и всяких ограничений «огне-жизни», а потому неизбежно вступает в противоречие с *собственно* «микрокосмическими» устремлениями, направленными скорее внутрь «микрокосмоса», чем вовне. «Душа, космическое, стра-

[1] *Spengler O.* Urfragen, S. 23.

стно томящееся *хочет* преодолеть индивидуальное обособление: отсюда боль отделения от друга, любимого, родины, семьи, народа и отделения от мира, когда кто-то слепнет или глохнет, и наслаждение от воссоединения (от встречи людей одного поколения и всяких других встреч)» [1]. «Страстное томление — космично, воссоединяюще, страстное томление по концу (микрокосмического бытия) хочет растворения во всем (через бессмертие, переселение душ, нирвану)» [2]. Здесь, как видим, идет речь о первой ипостаси «страстного томления» — о любви, свое понимание которой Шпенглер противополагает фрейдовской сексуальности, считая, что сведение эроса к «сексу», осуществляемое З. Фрейдом,— это искажение, извращение космической любви.

Что же касается ненависти, то ее «статус» не столь определенен, как «статус» ее «пары». Так, в одной из последних глав книги Шпенглер относит ненависть к «космическому в человеке», располагая ее на одном уровне с любовью. А в начале книги он располагает ее в другом ряду, ставя в прочную связь с «микрокосмическим» устремлением: «Ненависть,— утверждает он,— микрокосмична, разрушающа, она хочет разрушить *чуждое* микрокосмосу, весь макрокосмос» [3]. В общем как раз в том пункте, который в мифологическом построении Шпенглера прочнее всего связан с проблемой постулированной им *агрессивности* изначального жизненного устремления, автор книги оказывается менее всего определенным. Нам так и остается неясным — действительно ли ненависть *изначально* присуща «огне-жизни», или она возникает лишь в тот момент, когда в силу «роковой» необходимости жизненный порыв оказывается замкнутым рамками «микрокосмоса», сталкивающегося лицом к лицу с чуждым и враждебным ему «макрокосмосом», то есть в момент его отъединения, обособления и индивидуализации: в момент превращения «единого» в «многое», «совершенного бытия» — в «зло».

Эта непроясненность вовсе не случайна. Она является прямым следствием отказа Шпенглера понятийно-логическим образом выразить проблему взаимоотношения *единого и многого,* как это сделал уже Платон. Возвратившись к мифологии досократического толка, немецкий мыслитель лишил себя возможности поставить

[1] *Spengler O.* Urfragen, S. 30.
[2] Ibidem.
[3] Ibidem.

проблему во всей ее чистоте, вновь замутнив ее эмоционально-метафорической символикой, которая вовсе не открывала ему новых «глубин» этой проблематики, как ни пытался он доказать обратное.

Назвав вслед за А. Шопенгауэром всякий акт индивидуализации, то есть расщепления единства на «множество», злом, автор «Первовопросов» тут же заколебался. Во-первых, он вынужден был констатировать, что это зло необходимо и неизбежно, а то, что совершается с «судьбоносной» необходимостью и «роковой» неизбежностью, должно было вызывать у него положительную оценку уже, так сказать, по определению. А ведь зло, которое мы «полюбили» (заставили себя полюбить),— это вроде уже как бы и *не совсем* зло, а быть может, даже и *совсем не* зло.

Во-вторых, Шпенглер должен был *переоценить* значение «акта индивидуализации» (и соответственно ценность всего, что несло на себе печать отъединения, обособления), поскольку, следуя здесь уже за Ф. Ницше, пришел к мысли, что жизненное устремление достигает своего наивысшего напряжения именно в рамках ее индивидуализации. Причем этот *чисто оценочный момент* мешал автору «Первовопросов» прояснить для себя саму суть проблемы: *где* же коренится «воля к обособлению» — в самом ли *фундаменте* «огне-жизни» (изначального единства) или в судьбе, стоящей *над* изначальным жизненным устремлением? Само ли первоначальное единое заключает в себе некий внутренний *принцип раздвоения*, в силу которого оно должно с логической непреложностью *развить из себя* «многое», или же в нем самом нет ничего такого, что толкало бы его к самопревращению во «многое», а это последнее рождается им в силу некой *внешней ему* необходимости: рока, судьбы и т. д.? Поэтому он вынужден был колебаться между этими двумя тезисами, давая им *одинаково положительную* оценку, хотя и на *различных* основаниях. *Единство* «жизни» оценивается им положительно в силу его «совершенства», *многообразие* ее самопроявлений — по причине того, что оно *судьбоносно-неизбежное,* роковым образом необходимое «зло». А обойтись без всякой оценки ему мешала метафорически-мифологическая *форма* его рассуждения, от которой он не мог, да и не хотел, освободиться по соображениям мировоззренческого порядка.

Более прямым и непосредственным образом это про-

тиворечие выступало в «Первовопросах» всякий раз, когда автору книги случалось говорить о конкретных проявлениях объединяющей или, наоборот, разъединяющей тенденции «жизни». «*Жизнь* есть изначальное, живая *особь* — вторичное»,— пишет он. И отсюда делается вывод, что (если говорить о человеческой жизни) «все формы культуры неиндивидуальны: государство, род, семья, традиция, сословие, сообщество. Индивид есть только *фрагмент*. Он получает место в целом: где исчезает это чувство, там заканчивается *жизнь*» [1]. «Индивиды, полностью неделимые в способе их жизни, суть *виды* — человек, лев, пчела; точно так же — поколение и рой. В нем каждый экземпляр лишь *осколок*, в одиночку вообще не жизнеспособный — заблудившаяся пчела, одинокий (без общины и семьи) крестьянин в долине» [2]. Здесь, как видим, все предпочтения отдаются общему, родовому, видовому началу, в котором «жизнь» выражает себя прямо и непосредственно, тогда как все индивидуально-«микрокосмическое» рассматривается как подчиненное, зависимое от первого, а потому неизмеримо менее «ценное», если «ценное» вообще — вывод, с которым связаны тоталитаристские тенденции шпенглерианства.

У Шпенглера, однако, есть высказывания иного свойства: «микрокосмос» — это «бодрствование «я», которое (бодрствование) воспламеняется каждый раз заново в непрерывно длящемся всеобщем макрокосмосе» [3],— тезис, подчеркивающий нерасторжимую связь «микрокосмического» начала с «бодрствующим», то есть предельно индивидуализированным (ведь «бодрствование... есть искорка» жизни), обособленным «я», с его своеобразным «миром» [4].

При всех предпочтениях, которые Шпенглер, хотя и не без колебаний и противоречий, в конце концов отдает «космическому» *единству* «жизни» перед ее «микрокосмической» *самораспленностью,* он не может избавиться от ощущения *одновременного соприсутствия* этих двух — антагонистически ориентированных — тенденций изначального жизненного устремления. «Космическая сторона души дана единожды через весь род — (как) унаследованная, инстинкт, род, изначальное в человеке,— чи-

[1] *Spengler O.* Urfragen, S. 120.
[2] Ibid., S. 121.
[3] Ibid., S. 132.
[4] Ibid., S. 178.

таем мы в «Первоосновах».— Микрокосмическая сторона, напротив, индивидуальна, присуща особи, «я»... Космический инстинкт противостоит, следовательно, микрокосмическому, как душа — чувствам, «оно» — «я», род — экземпляру, поток с его периодичностью — полярности»[1]. Причем это предположение об одновременном соприсутствии в каждом явлении «жизни», в том числе и человеческой, двух *одинаково необходимых*, хотя и *«неравновесных»* начал, разнонаправленных и воюющих друг с другом (превращая космическую «огне-жизнь» в тотальную войну всех против всех), определяет весь способ мышления Шпенглера.

Неопределенность и непроясненность отношения «космического» и «микрокосмического» устремлений, обнаружившаяся уже в «Закате Европы», не могла не сказаться и на культурфилософском построении Шпенглера. Ведь «культура» у него — это творение «души», а «душа» — это явление «микрокосмического» ряда. Именно в связи с обособлением («микрокосмизацией») жизненного порыва и рождается — наряду с изначально данным «страстным томлением» «жизни» — чувство *страха перед смертью*, которое является едва ли не основным *культуротворческим* «прапереживанием» души. Согласно Шпенглеру, без этого страха перед смертью, без сознания индивидуально определенной душой своей смертности и, следовательно, без самого этого факта *смертности, конечности* (не «космичности», а именно «микрокосмичности») отдельной души и не было бы никакой культуры.

Понятие *смертности* (конечности) и понятие *культуры* оказываются сопряженными; будучи реальным *источником* культуры, смертность, естественно, оказывается и ее судьбой,— и только «слабейшие не могут примириться с мыслью, что культура угасает», стремясь продлить ее с помощью различных «пилюль и операций» точно так же, как они стремятся продлить свою, ставшую бесполезной жизнь»[2]. «Судьба» культуры предрешена у Шпенглера именно тем, что он связал, сопряг ее *не с бессмертной, а со смертной* стороной жизни, не с ее единством, а с тенденцией ее саморасщепления; не с тем, что было в ней «совершенным», а с тем, что было в ней «злом», не с тем, что отдавало бы ее во власть любви и согласия, а с тем, что делало ее орудием ненависти и раздора.

---

[1] *Spengler O.* Urfragen, S. 312.
[2] Ibid., S. 173.

2. ШПЕНГЛЕРОВСКАЯ МИФОЛОГИЗАЦИЯ ДИАЛЕКТИКИ В ЕЕ КУЛЬТУРФИЛОСОФСКОМ ПРЕЛОМЛЕНИИ

В отличие от «Первовопросов» «Закат Европы» представляет собой не только своеобразное резюме всех общефилософских представлений философии жизни, но одновременно и попытку применить их для осмысления всемирной истории, в особенности истории мировой культуры. Более того, истолковав в мифологическом (и в то же время в биоцентристском) духе всемирно-исторический процесс, который, впрочем, тотчас же утратил от этого характер процесса, Шпенглер создал нечто вроде современной религии истории [1]. Тем самым уже в «Закате Европы» была «решена» задача, которую с некоторым опозданием сформулирует Кроче в 1930 г.,— понять историческое сознание как последнюю форму «религиозной веры» [2], единственно возможную в XX в., а историю как единственный ее объект.

Правда, Кроче и Шпенглер по-разному понимали веру в историю. Если у первого речь шла о единой истории человечества, то у второго она распадалась на историю ряда культур, принципиально непостижимых друг для друга. Если для первого история была тождественна процессу «развития свободы» [3], то для второго она выступала как судьба, точнее, ряд судеб различных культур, этих неповторимых исторических образований. Если у первого историческое сознание действительно было формой «религиозной веры», то у второго оно являлось формой *неоязыческой мифологии,* лишенной наивной языческой религиозности. И в самом деле, Кроче ощущал себя творцом новой (либеральной и просвещенной) религии, тогда как Шпенглер сознавал себя создателем нового мифа. Не случайно мыслителем, с которого он начинает свое философское развитие и к которому вернулся на склоне лет, был Гераклит, истолкованный как *мифотворец.*

И тем не менее в каком-то отношении Шпенглер не только не был противоположен мыслителям типа Кроче

---

[1] Следующий логически напрашивающийся шаг — превращение истории в род эстетической метафизики, осуществленное Б. Кроче (не без помощи его «диалектики различий», разработанной в противовес гегелевской «диалектике противоположностей»).

[2] *Croce B.* Antihistorismus. München — Berlin, 1931, S. 14.

[3] Ibid., S. 12.

или, скажем, М. Вебера, но глубоко родствен им. Родствен в том, что для них оставалось «неосознанным комплексом», но постоянно всплывало на поверхность (как это бывает со всем, что человек скрывает от самого себя). Этим «неосознанным комплексом» была в системе воззрений Кроче и Вебера идея исторической судьбы. Сама по себе эта идея постоянно воспроизводилась в их построениях как результат своеобразного *политеизма* — веберовского утверждения о войне богов (идеалов, ценностей) и крочеанского отказа от принципа субординации в царстве идеалов (истинного, доброго, прекрасного, полезного). Ведь там, где богов множество, причем между ними отсутствует «естественная субординация» и они не могут договориться друг с другом насчет нее, им приходится решать свои распри с помощью жребия и, следовательно, самим признавать судьбу в качестве высшего начала.

Это обстоятельство стало особенно очевидным для Кроче и Вебера в период первой мировой войны, когда они все чаще и чаще апеллировали к судьбе: «исторической судьбе», «национальной судьбе» и т. д. Ей предстояло решить, чьи ценности должны победить — немецкие или итальянские (и французские, и английские). Между этой установкой Вебера и Кроче, с одной стороны, и основными постулатами Шпенглера — с другой, уже нет никаких промежуточных ступеней.

Своей задачей Шпенглер считал ни больше ни меньше, как создание «совершенно новой философии,— философии будущего, если вообще еще на метафизически истощенной почве Запада возможна какая-либо философия...» [1]. В основание этой философии он положил идею *«морфологии всемирной истории, мира, как истории...»* [2]. Решающее отличие мира, взятого «как история», от мира «как природы» Шпенглер видит именно в том, что первый существенно «органичен», тогда как второй — «механичен». Первый может быть представлен только как совокупность образов, картин, символов, второй же — как сочетание законов, набор формул, логически организованных в систему. И если основным орудием организации последней является в конечном счете математическое число, то для создания картины истории подходит лишь «планомерно строящее воображение», имеющее в своем распоряжении совершенно особое число —

[1] *Шпенглер О.* Закат Европы. М.— Пг., 1923, т. 1, с. 3.
[2] Там же, с. 4.

хронологическое, с внутренне присущей ему органической символикой [1].

Логика мира, взятого «в качестве природы»,— это логика *пространства,* логика, связующая причину и действие. Логика мира «в качестве истории» — это логика *времени,* сопрягающая его мгновения с необходимостью судьбы. И эта необходимость является «фактом глубочайшей внутренней достоверности, который направляет мифологическое, религиозное и художественное мышление и составляет ядро и суть всей истории в противоположность природе...» [2].

«Совершенно новая философия», предлагаемая Шпенглером как якобы единственно соответствующая новой эпохе в культурно-историческом развитии Запада, должна пользоваться такими способами постижения своего предмета («мира как истории»), которые противопоставляются рационально-научной методологии и сближаются со *специфически художественными* средствами выражения, изображения, символизации и т. д. Сообразно с этим и философ «нового типа» противопоставляется ученому-естествоиспытателю, ученому вообще, чтобы сблизить его с художником, поэтом-мифотворцем.

Впрочем, *истинным мифотворцем* для Шпенглера выступает все человечество, взятое в его историческом развитии, или, что тоже самое,— история. Более или менее значительные человеческие конгломераты, составляющие человечество, но неспособные слиться воедино, творят различные, исключающие друг друга культуры. Каждая из них есть форма, в которой кристаллизуется специфическое для данного человеческого конгломерата (и объединяющее его в целостность) «переживание» жизни, жизненного порыва, определяющего бытие людских общностей точно так же, как существование отдельного биологического организма [3].

Собственно человеческим способом «переживания» жизненного порыва и является, по Шпенглеру, *миф,* рож-

---

[1] См. там же. А она, как мы убедились, покоится, в свою очередь, на мифологической антитетике, иначе говоря, досократовской диалектике, вновь «загнанной» в мифологию.

[2] Там же, с. 6. Таков тот («парадигматический» для автора «Заката Европы») способ, с помощью которого он сопрягал антиномии, утвержденные им в качестве трагически-неразрешимых противоположностей, объявленных «в корне» несовместимыми.

[3] И каждой автор «Заката Европы» уделяет один и тот же срок жизни — тысяча сто лет — время, за которое она должна пройти путь от рождения до смерти, через детство и юность, молодость и зрелость, старость и увядание.

дающийся из некоторого «прапереживания» (прообраз, прафеномен и пр.), которое характеризует специфику этого «переживания», его своеобразие в каждой данной человеческой общности. Эта общность и создает миф, *равно как сама создается им,* поскольку осознает себя в творимом ею мифе, а осознавая, становится тем, чем она является и должна быть по своей сути. И точно так же как «прапереживание» разворачивается в разветвленное древо мифа, *миф реализует себя как культура.* Быт и нравы народа, его техника и хозяйство, политика и право, религия, искусство, наука — все это предстает в нерасторжимой целостности, тяготеющей к одному и тому же ядру — прафеномену.

Что же касается творчества философа в шпенглеровском смысле, то оно имеет вторичный характер — не продуктивный, а репродуктивный. Философ должен постичь человеческую историю как совокупность образов,— картин соседствующих, борющихся или сменяющих друг друга культур. Причем каждая из них должна быть постигнута точно так же, как постигается живая человеческая душа, а именно физиогномически: «Вживание, наблюдение, сравнение, непосредственная внутренняя уверенность, точная чувственная фантазия — таковы... средства раскрытия таинств движущихся явлений. И *таковы средства исторического исследования вообще.* Других, кроме этих, не имеется»[1].

Подобно тому как культурно-историческое творчество рассматривается Шпенглером по аналогии с гениальным художественным творчеством (в его романтическом толковании), постижение его результатов — мифов, культур — уподобляется им «конгениальному» творческому акту проникновения в тайну произведения искусства. Философ, он же историк в высшем смысле этого слова, предстает как философски ориентированный художественный критик в романтическом понимании. Его способ постижения не рационален, а «гениален». Он точно так же чужд логике, так же исполнен озарений, интуиций, фантазий, как творческий процесс художника и «конгениального» ему критика. Задача философа заключается в том, чтобы проникнуть в изначальный творческий акт, в котором

---

[1] *Шпенглер О.* Закат Европы, т. 1, с. 25. Такова гносеологическая, так сказать, основа шпенглеровской мифологизации диалектики: инструментом наиболее адекватного постижения оказывается фантазия (мифологизирование).

рождается каждая культура — «в прапереживание», определяющее миф, который лежит в ее основе.

Свою концепцию культуры, изложенную в «Закате Европы», Шпенглер строит на двух постулатах. Первый — заимствованное у Гёте *различение становления и ставшего,* осуществляемое на основе убеждения в том, что в основе ставшего лежит становление[1]. Этот постулат автор «Заката Европы» целиком разделяет с метафизиком и систематиком философии жизни А. Бергсоном[2], хотя нигде не говорит об этом прямо. Так же как и у Бергсона, у Шпенглера существенное значение имеет не столько само утверждение, согласно которому становление является основой ставшего, сколько *радикальное противопоставление* (антитетика) этих двух моментов. И если первый момент роднит этих философов жизни с немецкой классической традицией, то второй существенно отличает их от нее.

Между тем как раз из этого последнего момента и возникает мировоззрение, базирующееся на ощущении *неизбывной вражды* между становящимся и ставшим, превращающей всякое становление, всякое творчество в *трагедию*[3]. В самом деле, не превращается ли всякое творчество в трагедию уже от одного сознания того, что его результатом, его детищем, в муках рождаемым, будет его враг, его исконная, непреодолимая противоположность, его неумолимое, неизбежное отрицание — словом, его смерть, гибель?

По сути дела, подобное миросозерцание не что иное, как результат своеобразной философской трактовки умонастроения ранних немецких романтиков, которых очень заботило противоречие между универсальностью

---

[1] См.: *Шпенглер О.* Закат Европы, т. 1, с. 61. Убеждение, исходя из которого «учитель» Шпенглера Ницше пришел к выводу о бесполезности онтологической категории бытия и вместе с тем самой онтологии как учения о бытии вообще.

[2] Наряду с В. Дильтеем А. Бергсон сыграл решающую роль в «иррационализации» той специфической сферы, осваивая которую философия вырабатывала диалектические категории, рассматриваемые как выражение универсальных законов бытия. С этим обстоятельством связана их особая значимость в формировании мировоззренческих истоков немарксистской диалектики XX в. (в ее иррационалистическом ответвлении).

[3] Идея, глубоко родственная концепции «трагедии культуры», предложенной Г. Зиммелем, которого наряду с А. Либертом и Г. Глокнером причисляют к тем, кто в общем русле неогегельянского движения первой трети нашего века способствовал «трагизации» гегелевской диалектики на основе постулатов философии жизни.

творческого замысла художника («космичностью» творческого порыва) и ограниченностью его созданий, произведений искусства, объективированных (и отчужденных от личности творца) результатов творчества. И возникло это миросозерцание в результате того, что на место романтической иронии, с помощью которой устанавливалась в свое время дистанция между процессом творчества и его продуктами и тем как-то смягчалось напряжение между ними, прорвалось откровенно трагическое переживание их изначальной враждебности, коренной несовместимости. Так, чувство юмора сменялось саркастическим чувством, ироническое настроение — трагическим, а божественная комедия превращалась в божественную трагедию («пантрагическое» мировоззрение). Вот откуда вырос второй постулат шпенглеровской философии культуры, который «накладывался» на первый.

Этот второй постулат — различение двух «изначальных фактов сознания», фиксируемых словами «собственное» и «чужое» [1]. Нетрудно заметить, что эти «факты сознания» суть эмоциональные характеристики становления и ставшего (процесса творчества и его результата), как они выступают для индивида (художника), переживающего себя, свое «внутреннее» в качестве непрерывного процесса, устремления, созидания. Для такого индивида, переживающего собственное творчество как универсальное становление, а универсальное становление как собственное творчество, слова «собственное» и «чужое» не могут означать ничего иного, кроме становления и ставшего, взятого в их внутреннем аспекте, то есть по отношению к творчеству как таковому.

Но если это так, то взаимные отношения между двумя «изначальными фактами сознания» должны быть еще более драматичными, чем отношение между становлением и ставшим. Ведь то, что формулируется в этом последнем случае на языке философии, в случае противоположности «собственного» и «чужого» фиксируется в терминах человеческих переживаний, на темпераментном языке души. Ибо «собственное» и «чужое» — слова, с помощью которых душа (это вечное творчество, вечное становление) выражает противоположность между нею и миром как воплощением ставшего, законченного, косного и мертвого.

---

[1] См.: *Шпенглер О.* Закат Европы, т. 1, с. 61.

И действительно, в различии двух «изначальных фактов сознания» скрывается самая глубокая противоположность, которую может переживать человеческая душа,— противоположность *живого* и *мертвого, жизни* и *смерти*. А основное переживание, связанное с постижением всей глубины этой противоположности, по Шпенглеру, есть страх, *космический ужас* — самое фундаментальное переживание человеческой души. Это переживание рождается, как полагает автор «Заката Европы», вместе с рождением человеческой души из бессознательного, вегетативного состояния.

Рождение души и рождение страха — это для Шпенглера один и тот же акт. Пока душа находилась в бессознательном, вегетативном состоянии, она была тождественна основному *жизненному устремлению, стремлению жизни к самореализации* (сравните жизненный порыв А. Бергсона). А это было равносильно отсутствию души в точном смысле слова, это был такой сон души, который равнозначен ее полному отсутствию, небытию [1]. И только в тот момент, когда стремление жизни к самореализации натолкнулось на некоторое непреодолимое препятствие, на свое радикальное отрицание, душа пробуждается, то есть возникает из небытия. И первым переживанием, испытанным ею, становится страх, ужас перед лицом чуждого ставшего, мертвого, лишенного жизненного начала, утратившего органическое тепло.

Переживание себя в противоположность миру, своего собственного жизненного устремления и его отрицания, его границы, а следовательно, изначальная данность человеку его души и его страха — все это выводится Шпенглером из двух «изначальных фактов сознания», которые берутся как нечто заранее данное и непосредственно достоверное для каждого индивида. Другими словами, «Закат Европы» начинается *постулатом о человеке — носителе космического жизненного порыва, жизненного устремления, проникнутого страхом перед миром, этому устремлению противостоящим*. Становление, которое в психологическом аспекте раскрывается как собственное, на более глубоком уровне постижения выступает в качестве прачувства тоски и стремления, напряженного переживания устремления души к развертыва-

[1] «Факт бодрствования, первоначальная форма ощущения (противоположность) собственного — чужого, микрокосмоса — макрокосмоса. Это тайна» (*Spengler O.* Urfragen, S. 39).

нию своих возможностей, то есть как *«страстное томление»* [1].

Напряженность этого переживания возникает не только из того, что душа ощущает себя носительницей некоторой *космической силы, космического жизненного порыва,* который переполняет ее, грозя разорвать, вернуть в хаотическое состояние. Эта напряженность связана еще с ощущением *судьбоносного характера владеющего ею жизненного устремления,* которое имеет от века определенное направление от прошлого к будущему, от начала к концу, от становления к ставшему, направление, раз и навсегда заданное и необратимое. Вот почему и этот порыв как наиболее внутреннее, изначальное стремление души переживается весьма драматически — как веление чего-то чуждого, неизмеримо более высокого, чем она. «...Направление всего становления в его неумолимости — *необратимости* — воспринимается с полной внутренней достоверностью, как нечто чуждое. Что-то чуждое превращает будущее в прошедшее, и эта сторона сообщает времени, в противоположность пространству, ту полную противоречий жуткость и давящую двойственность, от которых не может вполне освободиться ни один значительный человек» [2].

Итак, становление, раскрывшее себя как прачувство тоски и стремления, получило свое обозначение — *время.* Правда, по утверждению Шпенглера, это только символ, скорее затушевывающий то, что им обозначается, чем раскрывающий его суть. Так или иначе, но в цепи мифологизированных категорий (понятий-интуиций) шпенглеровской философии культуры (историософии) человек символизирует свое прачувство тоски и стремления с помощью понятия времени, в котором уже дано все — *и направление, и необратимость, и судьба,* хотя люди,

[1] Это излюбленное понятие немецких романтиков, означающее не вполне осознанное или вообще неосознанное влечение к чему-то «иному», «нездешнему», вовсе не случайно перекочевало сюда в качестве определения изначального жизненного устремления. И оно более, чем любое другое понятие «Заката Европы», свидетельствует об отдаленных истоках шпенглеровской мифологизации диалектики, уходящих во времена полемики немецкого рационализма и романтического эстетизма, тесно связанного с мифологизаторством.

[2] *Шпенглер О.* Закат Европы, т. 1, с. 91. Как мы помним по «Первовопросам», эта роковая неизбежность — судьба — тяготеет не только над переживанием времени индивидуальной душой. Сама «жизнь» вообще стоит под знаком этой судьбы, вынуждающей ее жертвовать совершенством своего изначального *единства,* раскалываясь на бесконечное *множество* «микрокосмических» искр.

пользующиеся этим понятием, крайне редко отдают себе отчет относительно всей полноты его мифотворческого смысла.

Параллельно с напряженным переживанием основного жизненного устремления, его необратимости и «судьбичности», с которым пробуждается человеческая душа, автор «Заката Европы» ставит переживание *противоположности* этого устремления — всего ставшего, законченного, исчерпавшего себя, принявшего для человека образ заранее данного ему мира. Это переживание Шпенглер расшифровывает как боязнь мира и считает его наиболее творческим «из всех исконных чувствований» [1].

Таким образом, изначальный страх, с которым рождается человеческая душа, *как бы раздваивается.* Страх перед неотвратимостью своей судьбы, который сопровождает переживание основного жизненного устремления, переживание становления вообще, символизируется в понятии времени, тогда как страх перед миром символизируется представлением о протяженности, которое фиксируется в конечном счете в понятии пространства.

Можно было бы попытаться интегрировать оба аспекта страха, владеющего человеческой душой, представив их как два различных способа выражения одного и того же чувства — страха человека перед своей конечностью, перед небытием, перед ничто [2]. Казалось бы, Шпенглер мог предпринять подобную попытку с тем большим основанием, что и в первом и во втором случае в «Закате Европы» речь шла об отношении человеческой души к тому, что отрицает ее: в одном случае — о страхе ее перед непоправимостью, перед концом, в другом же — о страхе перед тем, что воплощает, овеществляет, олицетворяет и то и другое. Но так он мог бы поступить лишь в том случае, если бы для него жизненное устремление, носителем которого является душа, рождалось бы только вместе с человеческим родом, с человеком. Поскольку же это устремление, по Шпенглеру, космично, поскольку оно существовало и до человека, а с пробуждением человеческой души только актуализируется для живого существа, постольку философ не мог представить и возможность подобной попытки.

---

[1] *Шпенглер О.* Закат Европы, т. 1, с. 91.

[2] Как это имеет место у М. Хайдеггера, который, впрочем, мало чего нового прибавил к шпенглеровской мифологизации диалектических категорий.

Страх, сопровождающий процесс становления, процесс жизненного творчества как переживание неумолимости, необратимости и конечности его для индивидуальной души (будь это душа человека или душа культуры),— этот страх в изображении Шпенглера как бы растворяется в более сильном переживании — переживании самого становления, самого жизненного творчества, сообщая ему трагический оттенок [1].

Но есть в шпенглеровском построении и другой страх, отличный от переживания жизненного становления, не погруженный в это переживание, а находящийся как бы на определенной дистанции по отношению к нему. Если попытаться объяснить происхождение этой ипостаси страха с помощью шопенгауэровских понятий, то можно сказать, что он возникает для той стороны человеческой души, которая как бы *выпадает из процесса становления,* процесса жизненного творчества и получает возможность взглянуть на него извне. Тому, кто смотрит на процесс становления, не будучи захваченным его пафосом, не будучи наэлектризованным его внутренними токами, совершенно очевидно, что судьба становления — ставшее, цель всякого жизненного порыва — его радикальное отрицание, смерть.

Но душа, познавшая это, продолжает жить, продолжает реализовать свои возможности, шаг за шагом приближаясь к смерти. Ибо движется она не своей волей, а *волей судьбы,* наделившей все живое стремлением к жизни, определившей направление и время жизни для каждой индивидуальности — будь это культура или человеческая личность. И если душа одной, сознательной своей стороной выпала из этого процесса, то другая, бессознательная целиком погружена в него, причем она-то и является определяющей, и как раз потому, что укоренена в потоке жизненного становления. (Как видим, изначальная антиномия «становления» и «ставшего» раскалывает человеческую душу точно так же, как и все живое.)

Вот почему душе, познавшей свою конечность, свою судьбу, ничего не остается, кроме как попытаться заклясть ее, найдя какие-то формы примирения с нею, при-

[1] Трагедия, отражающая в конечном счете все тот же факт, что и «жизнь» в целом («огне-жизнь»), находится под властью судьбы, вынуждающей ее отрешаться от своего изначального единства, раскалываясь на бесконечное множество противостоящих друг другу, воюющих друг с другом «микрокосмических» устремлений.

дания ей смысла. Здесь, согласно Шпенглеру, и таится *исток культурного творчества* человечества, творчества в области философии и искусства, религии и этики, науки и техники, экономики и политики. Так что «исконному чувствованию» боязни мира человек обязан «наиболее зрелыми и глубокими из числа форм и образов не только сознательной внутренней жизни, но и ее отражений в бесконечных явлениях внешней культуры» [1].

Так неразрешимая, изначальная антиномия «жизни» получает свое столь же временное, сколь и условное (и иллюзорное) решение в культуре в целом — и в качестве этой культуры, предстающей таким образом как *жизненно-необходимая ложь* [2].

Первым актом культурного творчества, вызванного страхом человеческой души перед чуждым миром, перед своей собственной гибельностью, является создание «символа протяженности» как того экрана, того пространства, на котором затем будут рисоваться образы человеческой культуры, как бы придающие смысл ставшему, сообщающие ему давно утраченное им тепло жизни. Этот акт, по Шпенглеру, совпадает с познанием чуждого, постижением мира с помощью интеллектуальных сил человеческой души, ибо познание есть «схватывание» познаваемого, т. е. такое мысленное действие, которое придает познаваемому оптический, пространственный образ.

Шпенглер не считает, что с помощью такого «опространивания» чуждого человек глубже проникает в него, в его сущность. Нет, он просто проецирует на это чуждое свои познавательные свойства и тем самым делает его менее чуждым, присваивает его, духовно приобщает, делает родственным себе. В этом отношении познание при помощи понятий ничем не отличается от заклятия чуждых стихий при помощи слова, имени: «Познание с непреодолимой необходимостью превращает хаос первоначальных окружающих *впечатлений* в космос, в совокупность душевных *выражений*, «мир в себе» в «мир для нас». Оно успокаивает боязнь мира, подчиняя себе чуждое и таинственное, превращая его в понятную и устроенную действительность и связывая его железными

---

[1] *Шпенглер О.* Закат Европы, т. 1, с. 91.

[2] У Ф. Ницше есть близкий к этому тезис о «чисто эстетической» оправданности жизни, не имеющей якобы никакого разумного оправдания.

правилами собственного, наложенного на него разумного языка форм» [1].

Сам по себе акт такого заклятия чуждого двойствен. Двойственность эта заключена уже в двусмысленности самого слова «заклинать», которое, с одной стороны, означает магическое подчинение заклинаемого власти заклинающего, а с другой стороны, выражает мольбу, просьбу последнего, обращенную к заклинаемым силам, мольбу, исполненную священного трепета и смирения. Лучше всего это, согласно Шпенглеру, передается идеей «табу», в основе которого лежит «первобытное чувство, предшествовавшее всякому познанию и пониманию окружающего мира, даже всякому ясному самосознанию, отделяющему душу от мира...» [2]. В таком чувстве сливаются «вечная боязнь, священный трепет, глубокая беспомощность, тоска, ненависть, смутные желания приближения, соединения, удаления», оборачивающиеся «глухой нерешительностью» [3].

В нем философ и усматривает истинное начало всякого формообразующего стремления человека, а стало быть, начало человеческой культуры. На первых этапах развития любой культуры ее связь с переживанием табу совершенно очевидна. Она вся пронизана столь же священными, сколь и непонятными запретами, одна мысль о возможности преступить которые повергает человека в неописуемый ужас. Отсюда — «гиератический орнамент» и строгие уставы «примитивных обычаев и своеобразных культов» [4]. Все это проникнуто острым чувством формы, непосредственным ощущением прямой ее связи с табу.

С развитием культуры, с удалением от прямых запретов связь между формами данной культуры и ее табу забывается. Тем не менее она продолжает существовать, как продолжает существовать ощущение этой связи у творческих представителей культуры, хотя у них это ощущение вытеснено на задний план сознания. Указанная связь постоянно дает о себе знать в случаях, когда обнажаются корни культуры, те первоначальные образования, из которых она вырастает. «На ступенях выс-

---

[1] *Шпенглер О.* Закат Европы, т. 1, с. 92.

[2] Там же.

[3] *Шпенглер О.* Закат Европы, т. 1, с. 92. Здесь перед нами один из ярких примеров психологизации культурного творчества, равно как и «заложенной» в его основании антиномии «жизни».

[4] *Шпенглер О.* Закат Европы, т. 1, с. 93.

шей культуры,— пишет Шпенглер,— образования эти, не утрачивая внутренних признаков своего происхождения и характера связывания и заклятия, вырастают в законченные миры форм отдельных искусств, религиозного, логического и математического мышления, экономического, политического, социального и личного быта. Их общее средство, и притом единственное, которое знает осуществляющая себя душа, есть *символизирование протяженности,* пространства или вещей...» [1]

Каждое из этих чувств влечения и страха, а особенно их сочетание в пределах мифотворческого прапереживания, характеризующего данную культуру, совершенно уникально и невыразимо рациональными средствами. «Пра-феномен...— говорит Шпенглер, ссылаясь на авторитет Гёте,— есть чистое созерцание идеи, а не познание понятия» [2]. Он может быть лишь восчувствован, воссоздан в соответствующем ему переживании, в гениальном сотворческом акте. Такое воссоздание различных, подчас совершенно несовместимых друг с другом прафеноменов (прапереживаний) [3], сопровождающееся реконструированием соответствующих им мифов и вырастающих из них культур, и есть дело философа в шпенглеровском понимании [4]. Философ, согласно Шпенглеру, поступает в данном случае точно так же, как поступает художник-портретист, вживаясь в душевную стихию изображаемого им человека. Его вживание — творческий, художественно-выразительный акт, в котором постижение неотделимо от выражения, воплощения в образе.

Философ должен проникнуться этим прапереживанием влечения-страха, взятым во всем его неповторимом своеобразии как прафеномен, чтобы понять, как рождается великий миф, образующий почву, питательную среду и животворную атмосферу культуры; чтобы постичь душу культуры — ее «даймона», ее судьбу («дай-

[1] *Шпенглер О.* Закат Европы, т. 1, с. 93.

[2] Там же, с. 117.

[3] Изначальной структурой которых, как мы вновь и вновь убеждаемся, оказывается именно «полярность», «раздвой», трагическая антиномия образующих их элементов.

[4] «Метафизика,— читаем мы в «Первовопросах»,— направлена против научного метода философии, против воли к познанию посредством умозаключений и понятий. Сегодня мы сыты наукой, не (еще не) наукой для практических целей, но наукой как путем к миросозерцанию. Служанка теологии (наука) есть внебрачная дочь теологии. Она подает заявление об уходе со службы, приобретает самостоятельность, становится зрелой, богатой и старой, но она не имеет ничего общего с миросозерцанием» (*Spengler O.* Urfragen, S. 66).

мон» культуры, как и человека,— это ее судьба). Речь идет о том глубинном прапереживании, которое ближе всего воплощает структуру истинной реальности, с каковой должна иметь дело философия, структуру, обусловливающую направленность и необратимость, однократность и временность (исторической) жизни человека и человечества. На этом уровне, согласно Шпенглеру, применимы лишь такие, символические по своей сути, идеи, как «судьба», «история», «время», «забота», которые теснейшим образом «соприкасаются с последними *художественными* способами выражения духовной стихии» [1].

Словом, с какой стороны ни подойти, философ в шпенглеровском понимании должен быть прежде всего художником. «Природу нужно трактовать научно, история требует поэтического творчества. Все остальное — ненастоящее решение вопроса...» [2] Таков окончательный вывод, сделанный Шпенглером из постулированного еще В. Дильтеем радикального противоположения двух методов — «объяснения» и «понимания»: подход к объекту познания «извне» и постижение его «изнутри»; опосредованное, гипотетически-конструирующее познание и познание непосредственное, отправляющееся от внутренней достоверности переживания «данного». Связанное с этим противоположением «разведение» по разным сферам естествознания и гуманитарного знания («наук о духе», как называл их В. Дильтей) было доведено автором «Заката Европы» до последних логических выводов.

Во-первых, из дильтеевского утверждения о гипотетическом и опосредованном характере естественнонаучного знания (в противоположность непосредственной достоверности гуманитарного) было сделано заключение о его «вторичности» по отношению к знанию гуманитарному, более того — о его «выводимости» из этого последнего как «первичного» и единственно истинного. Во-вторых, из дильтеевского положения о несводимости «понимания» к понятийно-логическим структурам выводилось умозаключение не только о его специфически-эстетическом характере, но и о его чисто мифологической специфике. В-третьих, из дильтеевского предположения о выразительно-творческом характере «понимания» был сделан вывод о культуротворческом характере этого акта,

[1] *Шпенглер О.* Закат Европы, т. 1, с. 146.
[2] Там же, с. 107.

в связи с чем культура трактовалась как художественное произведение, как миф.

Поскольку во всех исторических образованиях культуры изначальным предполагается стремление человеческой души «заклясть» смерть, постольку самыми существенными, наиболее значительными феноменами культуры оказываются для Шпенглера именно те ее формообразования, в которых она наиболее прямым и непосредственным образом имеет дело с фактом смерти. Отсюда — решающая роль, которая принадлежит в его построении *храму,* символизирующему для него тот способ, каким каждая культура *заклинает смерть,* создавая свой собственный образ пространства. По сути дела, своеобразие любой из исследуемых им культурных форм Шпенглер выводит из особенностей организации пространства, внутренней и внешней архитектоники храма, будь то пирамиды Древнего Египта или Парфенон, мавританская мечеть или готические соборы. В храмовой архитектонике, в орнаментике храма и т. д. открывается Шпенглеру прафеномен каждой культуры, из которого выводятся затем особенности искусства и философии, религии и этики, науки и техники, политики и экономики и т. д.

В связи с анализом «негативной диалектики» франкфуртцев нам уже приходилось специально говорить о симптоматичном для нашего века *стремлении к эстетизации философии,* превращении ее в своего рода искусствознание и художественную критику, причем ориентированных исключительно на «вживание», «вчувствование», что предполагает определенную (очень далеко заходящую) трансформацию соответствующих понятий и представлений. Сейчас же нам важнее обратить внимание именно на неслучайность того факта, что в философско-эстетической символике «Заката Европы», с помощью которой определенным образом организуется материал истории мировой культуры, центральное место занимает *символика смерти* — с храмом как основным и изначальным символом «заклинаемой» смерти.

Этот факт находится в совершенно определенной связи с тем обстоятельством, что в сфере *конкретных* проявлений «жизни» — в стихии индивидуально-определенного, «микрокосмического» — *господствующим* началом является то, что ведет к гибели, к исчерпанию «живой душой», «живым существом» и т. д. своих жизненных возможностей, к *изживанию жизненного устремления.*

Не изначально-единое устремление «жизни» является здесь господином, а именно влечение к *смерти,* тяга к *небытию.* Роковая необходимость, влекущая «всеединую жизнь» к расщеплению на бесчисленное множество «искорок», заводит ее в *тупик* «индивидуализации», где она оборачивается собственной *противоположностью* — смертью, обрекая на гибель, пожирая свои создания.

То, что в этих «искорках» действительно индивидуально, своеобразно, неповторимо, оказывается в общем-то непричастным бессмертию, в глубины которого уходят в конце концов все творческие начала «жизни». Единственной целью, которую Шпенглер (следующий здесь за Шопенгауэром) предписывает *индивидуально определенным* формам человеческой жизни, начиная с жизни отдельной души и кончая жизнью культуры, оказывается все та же смерть: «фактический» конец живого существа (живой сущности) как его единственно истинная цель. Это, кстати, лишь доказывает, что индивидуальная («личная» в шпенглеровском смысле) жизнь, собственно говоря, и не была истинной, представляя собой «индивидуальное уклонение» единого космического потока, заводящее его в глухой тупик.

Заменив понятие единого, вычленение которого в его чистой категориальной форме стоило таких сил Платону, понятием «жизни», Шпенглер сразу же очень резко обозначил непричастность любого *конечного, индивидуально определенного* проявления «жизни» *самому глубокому* и *существенному* в ней — тому, что является в ней вечно пребывающим, бессмертным. Не говоря уже о том, что тем самым оказалось под подозрением все определенное, оформленное (ибо главное в «огне-жизни» — это порыв, напор, агрессия, пожирание, разложение всего определенного, взламывание всякой устойчивой формы и т. д.), произошло еще и нечто другое. Индивидуальное утрачивало свои *корни,* мало-помалу превращаясь в нечто едва ли не целиком «эпифеноменальное» — иллюзорное «переживание» бесконечной «жизнью» самой себя.

Тенденция *«феноменализации» индивидуального,* индивидуально определенного и оформленного, которую мы только что выявили в шпенглеровском способе мышления, находится во вполне закономерной связи с осознанным стремлением автора «Заката Европы» заменять общефилософские понятия и категории, обладавшие определенной строгостью и оформленностью, символами художественного или мифологического порядка, со свой-

ственным им «мерцанием», «двоением» смысла. Ведь и в первом и во втором случае под огнем оказывался принцип индивидуальной определенности, оформленности, *принцип формы вообще*.

Согласно убеждению Платона, все индивидуально определенное, оформленное обязано этой своей определенностью и оформленностью именно единому и как раз благодаря ей причастно данному извечно и неизменно пребывающему началу. Поэтому печать определения (ограничения) и формы на вещах эмпирического мира, колеблющихся между устойчиво пребывающим бытием и саморазрушающим, самоотрицающим небытием,— это печать вечности, универсального единства, обеспечивающего связность и целостность всего, о чем можно сказать: это *есть*. Что же касается Шпенглера, то в его «жизни» все индивидуально оформленное характеризуется диаметрально противоположным: стремлением к энтропии, разложению определенного. Печать определенности и оформленности на вещах и явлениях — это печать смерти, ибо подлинно самотождествен «огненный» поток «жизни» лишь *до или после* того, как он обособился от самого себя в тупике индивидуально определенного существования. Свой «пафос» смерть, демонизируемая Шпенглером, может обрести лишь на фоне *обесценения, обессмысливания индивидуально определенной жизни* — зажатой, стиснутой как раз между «моментом» рождения и «моментом» смерти, что и обеспечивает ей культурно развитую форму. Вот где связь между чисто философской (в частности, логической) непроясненностью «статуса» индивидуально-определенного в мировоззрении Шпенглера и его стремлением рассматривать культуру как «эстетический феномен», не требующий, чтобы его принимали за что-то большее, чем иллюзия, фантом, сновидение.

В переводе на язык диалектики все это означает *неспособность постичь истинную связь индивидуального и универсального (единого)*, которая лишь затушевывается, зашифровывается на путях эстетизирующей мифологизации диалектических понятий, разрушения их логико-философского содержания. Более того, речь идет даже не о неспособности Шпенглера *решить* возникающий «первовопрос», а о нежелании осмыслить его, четко сформулировать, верно *поставить*. Суть вопроса теряется в эстетическом тумане, в потемках искусственно конструируемого «мифа»: «точность фантазии», на которую

так надеется автор «Заката Европы», оказывается в вопиющем противоречии с необходимостью постижения самой «проблемности» проблемы, предполагающего не просто ее «обживание» (род эстетического «примирения» с тем, что еще только «почувствовано», но не осознано), но и «рефлексию» (включая теоретическую) ее содержания, не зависящего от наших эмоций и настроений.

Платой за это исчезновение объективной сути эмоционально переживаемого вопроса оказался вывод Шпенглера о «смертности» человеческой культуры, «жизнь» которой оказалась более короткой, чем жизнь человечества. Поскольку каждой из «культур», искусственным образом вырванных из сложной, противоречивой, исполненной самыми разнообразными противоборствами, но все-таки *целостности культурного развития человечества,* автором «Заката Европы» отведен один и тот же срок — тысяча сто лет, постольку на месте *общечеловеческого процесса* оказался ряд замкнутых в себе и несовместимых друг с другом культурных «циклов», партикулярных «миров». Человечество распалось под пером эстетствующего историософа, было расколото им на «куски», хотя для того, чтобы осуществить эту операцию, ему сплошь и рядом приходилось «резать по живому», лишая культуру ее истинной жизни.

Вопреки тому, что утверждает Шпенглер, чьи воззрения вовсе не случайно были «утилизованы» национал-социализмом именно в данном пункте, «сущность жизни» культуры, как, впрочем, и органической жизни, если взять ее в отличие от неорганической, заключается не в обособлении, не в партикуляризации, а, наоборот, в *универсализации.* И если лишить ее этого воистину животворного начала, что и делает автор «Заката Европы», возводя свой провинциализм, свою так и не преодоленную «местечковость» в род «метафизики», то она и в самом деле предстанет как выражение «смертности» человечества, а не его бессмертия — того, что неизменно выходит за рамки пространственных и временных границ, передаваясь от одного поколения другому, переходя от одного народа ко всем народам. И подобно тому как органическая жизнь вообще возникает, в отличие от неорганического «существования», вернее, «наличествования», в тот момент, когда сопрягаются в единое целое все связи природы, жизнь культуры осуществляется как все глубже осознаваемая реализация в практической деятельности человека его отношения ко *всей* природе,

существующей «вне» его, «в качестве» его собственного тела и в виде других телесно определенных человеческих существ.

3. ДВОЙСТВЕННОСТЬ МИФА И ДВУСМЫСЛЕННОСТЬ ФЕНОМЕНА

Нет ничего удивительного в том, что именно у Шпенглера, если не дальше, то во всяком случае безогляднее других ринувшегося по пути романтически-ницшеанского *превращения философии в разновидность мифологизирования* (не столько гераклитовского, сколько софистически-кратиловского толка), наиболее резко обнаружилась коренная антиномия этой художественно-философской тенденции. Ее существо проявилось в том очевидном факте, что Шпенглер, претендовавший на строгость своего философско-исторического подхода, хотя она достигалась бы на совершенно иных, не- и даже антирациональных путях, оказался не в состоянии гарантировать его от полнейшего произвола.

Отказавшись вслед за Ф. Ницше и В. Дильтеем от логически-понятийной точности и определенности философского мышления (во всяком случае, от стремления к ним как к качествам, изначально характеризовавшим философию), автор «Заката Европы» так и не смог сформулировать критерии «строгости» познавательных подходов иного, в данном случае, художественного типа. Он не только не смог сколько-нибудь вразумительно сказать о том, что же такое предлагаемая им со ссылкой на авторитет Гёте «точность фантазии», но и не дал примера такой точности в своем собственном философствовании. Наоборот, обилие необоснованных и неоправданных исторических параллелей, имеющих характер произвольных ассоциаций, которыми отмечены шпенглеровские работы, свидетельствует скорее против, чем за упомянутую «фантазию», когда она кладется в основу философского осмысления истории.

В конце концов Шпенглер вошел в историю философии как фантазер, хотя и не лишенный исторического чутья, но неспособный поднять свои отдельные, подчас глубокие культурфилософские прозрения на уровень какой бы то ни было строгости и определенности, преодолев их двусмысленность и многозначность. В методологическом плане шпенглеровские культурфилософские «инсайты» представали как грубое злоупотребление

таким приемом освоения исторической реальности, каким является *аналогия*. Поскольку не были сформулированы (хотя бы с элементарной степенью четкости и однозначности) условия применимости аналогии, при которых она давала бы достоверное знание, она расплывалась в психологических ассоциациях, никак не гарантировавших их соответствия фактическому положению дел в человеческой истории.

Вместе с тем в каком-то отношении фигура Шпенглера весьма характерна для *мифопоэтической философской ориентации*. Оживленная полемика вокруг Шпенглера, развертывавшаяся на протяжении 20-х гг., привела к вычленению главной проблемы философского иррационализма, проблемы «методологического», если здесь допустимо это слово, обоснования *нерациональных способов постижения человеческой реальности*, культуры, истории и т. д. Эта проблема, по сути дела, стала важнейшей для одного из основоположников немецкой экзистенциальной философии — М. Хайдеггера.

Для мыслителей типа Хайдеггера перспектива избежать шпенглеровского культурфилософского *фантазерства* открывалась на путях использования феноменологии Гуссерля, которая, казалось, давала если не математически точный, то все-таки строгий и обоснованный метод оперирования многообразным, в том числе и *иррациональным*, содержанием человеческого сознания. Подобно гегелевской [1], феноменология Гуссерля отправляется от «данности» сознанию чего-то вне него находящегося. Но если для Гегеля эта *«вне-находимость» данного сознанию* есть в конечном счете иллюзия, снимаемая в идее логического — *тождества мышления и бытия*, то для Гуссерля направленность сознания на что-то другое, отличное от него, отнюдь не иллюзорна и составляет суть сознания.

Поэтому Гуссерль, в отличие от автора «Феноменологии духа», не ищет за содержанием, непосредственно «данным» сознанию, какого-то другого, к которому это содержание должно быть сведено и в котором оно должно быть «снято». То, что непосредственно дано сознанию, *не сводимо ни к чему другому*. В «данности» сознанию и заключена самая глубокая суть феномена. И задача заключается лишь в том, чтобы выяснить, действительно ли то, что сознание переживает как данное ему, дано с

[1] Имеется в виду «Феноменология духа» Гегеля.

непосредственной очевидностью или нет. Если эта непосредственная очевидность удостоверена, значит, перед нами феномен во всей его подлинности. Это означает взять феномен в его специфичности, не подвергая его «логизирующему» искажению, подобному тому, которое совершалось в гегелевской феноменологии.

Но что значит удостоверить непосредственную «данность» сознанию? [1] Это значит сделать *противоположное тому, что делал Гегель,* то есть не допустить разложения данного в логически-понятийной стихии, не растворить представление в понятии, представленное сознанию — в логическом «понимании», овладении, схватывании. А сделать это, по Гуссерлю, можно одним-единственным способом: оставаясь внутри сознания и «изнутри» постигнув специфику того *акта* сознания, каким оно приемлет некоторое внеположенное ему содержание, воспринимая его как «данность». Коль скоро сущность сознания — это *направленность на* вне него находящееся, то акт, которым сознание приемлет некоторое содержание как некую «данность», *тождествен* ее содержанию. Важно только постичь этот акт в его «чистоте» (и специфичности), и тогда будет постигнута вся полнота своеобразия содержания, данного сознанию, специфика феномена. Причем существует лишь один способ удостоверения «чистоты» акта — непосредственная *очевидность:* переживание того, что некоторое содержание предстало предмету «само», а не посредством других содержаний, не опосредованно.

Если сопоставить данное понимание феномена со шпенглеровским, то можно усмотреть как точки соприкосновения, так и точки расхождения между ними. «Вместо того чтобы говорить «явление»,— пишет Шпенглер в «Первовопросах»,— я хочу сказать «факт» (феномен у Гёте). Тайна заключена в самом факте... В формах действительности есть аспекты, представляющие собой сплав, состоящий из нее самой и внутренней действительности наших чувств. Ничего не существует «позади». Видимое, слышимое и т. д. есть сама действительность. Но одновременно на ней оставлен след нашей сущности» [2]. Здесь, как видим, с одной стороны, констатируется «двусоставность», «двуполюсность» феномена, а с другой — утверждается, что он — нечто единое, «позади»

[1] Речь идет у нас о феноменологической постановке вопроса, взятой в ее первоначальной чистоте, хотя сам Э. Гуссерль уходил от этой своей постановки вопроса все дальше и дальше.

[2] *Spengler O.* Urfragen, S. 55, 56.

него не следует искать ничего, к чему его следовало бы свести, «разложив» на составляющие его элементы[1].

Если взять проблематику «единого и многого (различенного)», которая, не будучи выражена в собственно логической форме, все-таки проступает сквозь символику Шпенглера, то феномен (явление) предстанет здесь как некоторое «смешение» единого и многого, «статус» которого, пожалуй, определить еще труднее, чем статус всего индивидуально определенного и оформленного. Оказывается, что феномен этот принадлежит одновременно двум «мирам» — единому космосу (как он существует до своего саморасщепления на «макро-» и «микрокосмос») и «микрокосмосу» индивидуальной души, переживающей противостоящий ей «макрокосмос» в данный момент. Причем каждому из этих «миров» принадлежит лишь «часть» феномена, только один из двух его «полюсов»: первому — всеобщее (и соответственно общезначимое) *содержание,* второму — уникально-неповторимая, зато всегда индивидуально определенная *форма.* Поэтому, если взять его как целое, этот феномен не существует ни там, ни там: он — *«между»*, не укоренимое ни в одном из «миров», возникающее *на границе* «микро-» и «макрокосмоса».

О феномене невозможно даже сказать, принадлежит ли он мне самому (как «вот этому» индивиду) или чему-то отличному от меня — внешнему и даже «чуждому» по отношению ко мне: «между микрокосмосом и макрокосмосом стоит явление, сотканное из них обоих, не будучи собственностью ни одного из них»[2]. Самое любопытное — в том, что «собственностью» космоса — «огне-жизни», как она существует до саморасщепления на «микро-» и «макрокосмос», этот феномен также вроде бы не следует считать. В этом он очень напоминает внебрачного ребенка, насчет которого незадачливый «отец» так до конца жизни и не может решить, существует ли, собственно, этот ребенок или не существует, а если да, то он ли является его отцом. Вот где «истинная тайна и

---

[1] «Можно принимать впечатления от действительного мира с глубоким благоговением, как факт, который есть и остается исполненным тайны — звездная ночь, закат солнца, молния из туч,— или можно их объяснять, то есть захотеть разложить их, чтобы преодолеть страх перед тайной. Ибо весь мир есть тайна. Объяснение — это только миф или счет (распределительная доска)» (*Spengler O.* Urfragen, S. 56).

[2] Ibid., S. 48.

исток» не только идеи *смертности* великих культур, которой был одержим автор «Заката», но и ощущения какой-то изначальной *иллюзорности,* фантомности, «мифичности» (в расширительном значении этого слова) каждой из них. В самом деле, не есть ли каждая из этих культур некий сон, мираж, галлюцинация «первожизни», заблудившейся в тупиках созданного ею бесконечного многообразия живых индивидуальностей, отрешенных от ее первоначала именно благодаря этой своей индивидуальности и конечности, ограниченности поставленным им *пределом жизни,* на мгновение заснувшей, чтобы в следующее мгновение разрушить до основания все то, что ей только что *пригрезилось?..*

Ну а коли это так, то не вернуться ли к вопросу Понтия Пилата, заданному со скептически-самоудовлетворенным сознанием его безнадежной риторичности: «Что есть истина?» Шпенглер был последователен, когда утверждал, что применительно к понятию феномена (вернее, шпенглеровскому мифу о нем) вопрос об истинности не имеет никакого значения. «Истина» — дело головы, сухого интеллекта, тогда как феномен — это предмет (или продукт? — впрочем, не все ли равно) непосредственного переживания индивида, имеющий, следовательно, прямое отношение к жизни, жизнетворчеству (оно же — мифотворчество) «вот этой» отдельной души. «Тайна заключена в самом факте. Истины не имеют тайны, так как они суть продукты мышления... В действительности существует движение (становление), оно имеет временной характер. Истины являются пребывающими, сущими, вневременными (в качестве чуждых жизни)» [1].

Эту свою концепцию Шпенглер разворачивает в «Первовопросах» в связи с понятием «картина мира», которое фигурирует здесь в смысле, близком тому, который в «Закате Европы» он вкладывал в понятие «культуры». К «картине мира» (и соответственно к «культуре») относится все то, что было сказано о феномене. «Картина мира есть мое творение,— заявляет он.— Я вижу в ней меня самого. Она есть лишь часть моей сущности. Но я есть создание мира, (эту) связь непозволительно разрушать. Что есть «за видимостью» — это вопрос без смысла, материалистически мыслимый как кантовская вещь в себе» [2]. Достаточно спросить, *что же,* собственно, видится, как мы тут же разлагаем это «видимостное» обра-

[1] *Spengler O.* Urfragen, S. 56.
[2] Ibid., S. 49.

зование (феномен), лишаем его формы и, стало быть, утрачиваем как раз то, что хотели бы получить — *видимый мир*. Он тут же лишается своего «видимостного» *образа*, предстает как нечто *без*-образное, то есть нечто, радикально отличное от того, каким этот мир представал в процессе его «ви́дения».

Все, что мы «знаем», считает Шпенглер, вся картина этого мира с его формами времени и пространства, которую многие исследователи принимают за доказанную, «есть наша картина, картина человека более высокой культуры. Что видит, слышит или постигает своим чутьем зверь? «Существуют» ли созвездия для бабочек и змей? «Видит» ли лиса солнце? Она замечает какую-то светлоту, не более. Что это «есть» — в такое способен верить лишь более высоко развитый человек. Это образ фантазии, картина, которая затем должна быть также еще и доказана тем, кто ее создает. Так как и ви́дение, и доказательство возвращаются к одной и той же творческой организации человека, то одно из них не может служить доказательством для второго. Картины, которые хотели обосновать для себя Лаоцзы, Платон, Гёте, были различными. Они убедили самих себя — и только. Что такое эта картина? На этот вопрос нет никакого ответа» [1].

Шпенглер *начинает* с критики шопенгауэровского субъективизма, заключающегося в отождествлении мира и «моего представления» о нем, на том основании, что «моим творением» может считаться лишь «картина» этого мира, а *кончает* критикой Канта за «материализм» его утверждения, согласно которому «за» этой видимостью скрывается «вещь в себе»,— то есть перешагивает границу, за каковой начинается уже чистый (идеалистический) феноменализм. Правда, сам автор «Первовопросов» все время оговаривается: поскольку-де человек, создающий «картину мира», сам, в свою очередь, является частицей того, «картину» чего он для себя создает (его глаз, с помощью которого он создает «картину» солнца, сам ведь «солнцеобразен»), постольку здесь нельзя говорить о субъективизме. И «макрокосмическое» солнце, и «микрокосмический» глаз — проявления одной и той же «жизни», и в этом смысле «суть одно».

И тем не менее главным, основным и решающим оказывается в конечном счете то, что «картины мира», соз-

[1] *Spengler O.* Urfragen, S. 49—50.

даваемые людьми, отъединенными от животных «миров» своими антропологическими особенностями, а друг от друга — радикальным своеобразием культур, к которым они принадлежат, не могут претендовать на универсальную значимость или хотя бы значимость для человеческого рода (общезначимость). В этом смысле каждая из них непреодолимо партикулярна, если не сказать — «солипсична»: «Картина мира, которую мы создаем,— это мы сами. Поэтому она (проистекает из) внутренней необходимости. Мы ничего не можем открыть в нас извне. Говоря о мире, мы говорим о нас» [1]. «Решающий факт — в конце концов: мир, в котором живет человек, сформировал он сам. Он принадлежит этому миру, он не может освободиться от него, чтобы увидеть «мир без человека». Но мир этот умирает вместе с ним. Угас мир античного человека. Угасает наш универсум, утрачивая силу вместе с фаустовским воззрением, из которого он и возник» [2].

Итак, *сам этот мир* предстает как не имеющий никакой надысторической значимости (общезначимости), объективной истинности «продукт» человека, возникший из соответствующего, столь же условного мировоззрения, вернее, мироощущения. Мировоззрение (мироощущение) возникает из души, а душа — из уникально-неповторимого переживания человеческой индивидуальностью своей конечности и смертности.

Все, следовательно, опять и опять упирается в *индивидуальное* самопроявление «жизни», взята ли она в виде жизни индивидуальной души или души целой культуры — все равно: «мы беспощадно одиноки на дне своей души-тюрьмы», как сказал поэт. Настолько «беспощадно», что в общем-то Шпенглер *лишается права* ответить на «первовопрос» его же собственной философии: а откуда он сам знает, что «картина мира» — не продукт *чистого воображения,* а имеет какое-то отношение к миру, общему для человека и всех других живых существ? Откуда он знает, что его, сугубо индивидуальное, переживание имеет своим источником «жизнь», не ограничиваемую «тюремной камерой» этого переживания, но выходящую за ее пределы? Ведь с «миром» самим по себе — тем самым, который, по словам Шпенглера, «существует для всех» (и не только для людей, но и для

[1] *Spengler O.* Urfragen, S. 51.
[2] Ibidem.

животных) [1],— человек неизбежно имеет дело так, как этот мир присутствует в «картине мира», соответствующей антропологическим и культурно-историческим особенностям человеческих индивидов. И стоит кому-либо из них попытаться как-то отделить «сам» мир от этой его формы, как он тут же исчезает без следа, ибо его жизнь неотделима от жизни того антропологически-культурно-исторического *феномена,* в котором он «дается» человеку, творящему «свой» мир, а тем самым и себя в нем.

Это ли не иллюстрация неопределенности «статуса» *индивидуально-определенного,* творящего целые миры, которые, на поверку, оказываются иллюзиями, пригодными для сугубо «партикулярного» (ограниченного) употребления и свидетельствующими лишь о том, что *высший смысл* всего конечного — «закончиться», *умереть,* освободив место для другого конечного существа, так же обреченного на смерть. Смерть (ничто, небытие и т. д.) выступает как *абсолютный предел* индивидуального существования, отгораживающий *непреодолимой стеной* единичное («вот это» живое существо или «вот эта» культура) от всеобщего («жизнь» как целое, «тотальность» живого, бесконечная «жизнь»), «многое» от «единого», превращая все, что творится *по эту сторону* индивидуальности — в ее «микрокосмосе» — в нечто иллюзорное, не имеющее никакого смысла для того, что свершается *по ту ее сторону.*

Так выглядит общая структура шпенглеровской концепции феномена, внутренне предопределенная его решением (а точнее, нерешенностью) проблемы единого и многого. Нетрудно заметить известные переклички между этой концепцией и тем, как указанное понятие трактовалось во времена Шпенглера в русле феноменологического направления буржуазной философии. Достаточно, например, изъять из рассуждения автора «Первовопросов» постулат о «единой жизни», как она предстает изначально, до саморасщепления на «микро-» и «макрокосмос», и мы получим нечто вроде хайдеггеровской экзистенциальной феноменологии *конечного человеческого существования* — «тут-бытия», с такими «экзистенциалами», как «страх», «забота» и т. д., так поразительно напоминающими шпенглеровские «прапереживания». А если, как это получилось у Э. Гуссерля, все больше и больше де-

[1] *Spengler O.* Urfragen, S. 55.

лать акцент на понятии «жизненного мира», то можно вновь при желании увидеть в феноменологии нечто очень близкое к шпенглеровскому пониманию феномена.

Но, быть может, автор «Первовопросов» просто-напросто заимствовал «ходы мысли» феноменологов и экзистенц-философов? Это предположение не было бы лишено оснований, если бы размышления, собранные в посмертно изданной его книге метафизических афоризмов, не были созвучны тем, которые были заложены в фундамент концепции «Заката Европы». Дело в том, что рассуждения Шпенглера о прафеномене, о мифотворчестве как «слиянии» субъективного и объективного, «впечатления» и «выражения» и т. д. предвосхищают многие из приведенных нами афоризмов, включенных в «Первовопросы».

Больше всего в пользу нашего предположения насчет трансформации шпенглерианства у М. Хайдеггера говорит то, что идеи-символы, выдвигаемые Шпенглером как решающие для человеческого бытия, такие, как *время, судьба, историчность, страх и забота* [1], оказались и в книге Хайдеггера «Бытие и время» (под именем «экзистенциалов») определениями фундаментальной структуры человеческого «существования» [2].

Правда, Хайдеггер освобождает упомянутые символы от многочисленных биологических ассоциаций, с которыми они были связаны у философа жизни Шпенглера. И самое глубокое экзистенциальное переживание уже является не «двуполюсным», объединяющим витальное «томление» со страхом, а «однополюсным»: это — один лишь страх, как изначальная форма переживания человеком временности, конечности его бытия. *Конечность*, а не органическая направленность витального порыва (который должен в каждом отдельном случае реализовать жизненный цикл: детство — зрелость — старость) кладется Хайдеггером в фундамент времени, судьбы, истории и т. д. А вместе с нею на передний план выходит тот аспект «прапереживания», который Шпенглером характеризовался как «менее изначальный», то есть как переживание конечности человеческого существования, ужас перед небытием, разверзающимся «под» ним, «за»

[1] Это последнее «прапереживание» характеризует, по Шпенглеру, не все культуры, а только новоевропейскую («Фаустовскую») и египетскую.

[2] Другими словами, все той же «жизни», но только взятой в более отвлеченных определениях.

его пределами, как его постоянная — и финальная — возможность.

Роль шпенглеровского (и бергсоновского, и философии жизни вообще) витального (жизненного) порыва передается отныне небытию. Не влечение к саморазвертыванию цикла жизни, а один лишь страх перед ничто становится у хайдеггеровского человека решающим импульсом культурообразующего творчества, созидания человеческого мира. Хайдеггеровский человек освобождается от последних остатков естественно-природного. Природа предстает как его собственное творение, хотя и осуществляемое «бессознательно-бытийственным» образом. Его существование в мире природных предметов и влечений — это всегда существование «по сю» сторону своих собственных экзистенциальных возможностей, обретаемых лишь перед лицом смерти.

И если у Шпенглера «прапереживание» страха является лишь результатом столкновения пробуждающегося, то есть начинающего осознавать себя в человеке, жизненного порыва с чем-то чуждым и внешним ему (столкновение становления со ставшим), то у автора «Бытия и времени» экзистенциальный страх — это реакция человеческого бытия на встречу с небытием, с отсутствием чего бы то ни было, с «ничем». Для ницшеанца Шпенглера страх — нечто вроде «заболевания» витального порыва, пробудившегося в человеке, а потому лишившегося изначального тождества с собой. Это противоречие реализуется в культуротворческом процессе. Что же касается Хайдеггера, то для него вообще нет человеческого бытия вне отношения к небытию, то есть без страха перед возможностью не быть; в этом *отношении* — глубочайшая суть человеческого бытия. Ибо фундаментальное определение человеческого бытия — это его конечность (временность) и конечность, понятая как постоянная возможность небытия, то есть наиболее подлинная из всех человеческих возможностей.

Но поскольку у Шпенглера связь страха с переживанием витального порыва (как более изначальным) определенным образом гарантировала [1] укорененность каждой из человеческих культур в (природном) бытии, постольку отказ от этого глубинного аспекта «прапереживания» должен был вновь поставить в русле иррацио-

[1] Хотя, как мы убедились, при этом не обошлось без серьезных противоречий и двусмысленностей.

налистической традиции проблему неукорененности человеческого бытия. В самом деле, что гарантирует связь хайдеггеровских «экзистенциалов», характеризующих специфику человеческого бытия, с бытием вообще? «Ничто»,— отвечает Хайдеггер. Но это двусмысленный ответ. Отношение (конечного) человеческого существования к «ничто», обусловленность его «ничем» легко можно истолковать как ничем-не-обусловленность, то есть чистейший произвол. Эта возможность и была реализована «левым», сартровским, экзистенциализмом, переросшим впоследствии в «неомарксизм».

При этом перспектива, наметившаяся в «левых» вариантах философии существования, свидетельствовала о том, что хайдеггеровское *конечное* человеческое бытие рисковало оказаться столь же радикально бездомным, сколь и безответственным. Необходимо было найти для него «дом», то есть укоренить его в чем-то уже не столько «конечном», сколько «общезначимом». В качестве такого своеобразного посредника между специфически человеческим способом существования и бытием вообще у Хайдеггера выступает *язык,* с годами занимавший все большее место в его размышлениях, пока не превратившийся в основную тему хайдеггеровского философствования.

Соответственно этому сдвигу и бытие утрачивало у Хайдеггера характеристику «конечности», отделялось от человеческого бытия, становясь тождественным *судьбе.* Поскольку непременной характеристикой хайдеггеровского бытия является «открытость», постольку язык, через который главным образом и реализуется эта «открытость», оказывается в особых, можно даже сказать, интимных отношениях с бытием. С наибольшей адекватностью последнее раскрывает себя именно в языке. Связь языка и бытия (судьбы) столь тесна, что Хайдеггер склонен рассматривать глубинные языковые превращения как *события.* Вот почему философствование о бытии (и даже о чем-то еще более глубоком, что Хайдеггер пытается выразить с помощью слова «со-бытие») с неизбежностью превращается у немецкого мыслителя в разговор о языке, который, в свою очередь, оборачивается некоторым языкотворчеством с целью выявить его «до-логические», более того, «до-сознательные» структуры, то есть предшествующие расщеплению со-бытия на его субъективный («со-») и объективный («бытие») аспекты.

В рамках такого отношения пресловутое хайдеггеровское «прислушивание к бытию» (оно же — прислушивание к судьбе) предстает как «прислушивание к языку», к языковым мутациям, к тому, что «сказывается» в них, к заключающемуся в них «сказу», наконец, к тому, что указуется этим «сказом». Язык предстает как всемирно-историческая пифия, вещающая о судьбе. Что же касается философского мышления, то оно выступает здесь как «поэтизирование», и соответственно *поэзия оказывается тождественной мышлению* в самом глубоком смысле этого слова. И то и другое есть, по Хайдеггеру, прислушивание к бытию как сказу и сказу — как бытию.

Поскольку же «поэтизирование» — это неизбежно игра, игра не только словом, но и мыслью, постольку истинно философскому мышлению даруется право на *«игру мысли»*, которая, по словам Хайдеггера, «обязательнее, чем научная строгость» [1]. Гарантией «обязательности» этой игры должно быть убеждение, что мыслительное поэтизирование осуществляется из самого духа языка, с сознанием того, что не мыслитель говорит (и играет) языком, речью, а, наоборот, язык, речь говорит (и играет) поэтом-мыслителем. Речь *из-рекает* то, что выливается как песня из уст поэта.

Чтобы понять этот запутанный хайдеггеровский ход мысли, необходимо иметь в виду, что он спорит здесь с определенной философской традицией, восходящей к Платону. Согласно Платону, отношение между пифийствующей поэзией и философией, истолковывающей ее темные прорицания, совсем иное, чем то, что представлено у Хайдеггера. Античный мыслитель считал, что философ должен толковать эти пророчества, опираясь на свою способность переводить смутные поэтические ассоциации в ясные и отчетливые понятия. Хайдеггер же, наоборот, видит задачу мыслителя в том, чтобы «сотворчествовать» с поэтом, обращаясь с философскими категориями точно так же, как поэт оперирует со словом.

Суть этого различия заключается в том, что для Платона высшим способом постижения истины была философия, способная к расчленению и синтезированию понятий, тогда как Хайдеггер считал таким способом поэзию, прислушивающуюся к событию речи, из-рекаю-

---

[1] Вспомним шпенглеровские декларации о «строгости» («точности») фантазии, также противопоставленные «научной строгости».

щей людям их судьбу («долю» отведенного им бытия). А это, в свою очередь, связано с тем, что, в то время как для Платона высшим понятием было — в рассматриваемом аспекте — понятие истины (тождественной добру и красоте), у Хайдеггера его место заняла судьба. И если первую нужно было *познавать,* стремясь к максимальной ясности и отчетливости, то вторую можно было только *разгадывать.*

Как видим, язык (и ориентирующееся на него искусство, образцом которого оказывается поэзия) выполняет у Хайдеггера ту же самую роль, которую у Шпенглера осуществляла культура, а у немецких романтиков — «всеобщий миф». Тем самым как будто произошло преодоление шпенглеровского культур-релятивизма, но ценой угрозы превращения его в *релятивизм лингвистический.* Любопытна, однако, не только эта взаимопереводимость шпенглеровской проблематики в хайдеггеровскую. Если учесть, что подлинным измерением языка у Хайдеггера является его дологическое и даже досознательное измерение, то можно будет соотнести его и с «коллективным бессознательным» у Юнга. Наконец, в толковании «глубинно-языкового» (назовем его так) мышления как игры нельзя не ощутить своеобразной «встречи» хайдеггерианства с игровой концепцией культуры (и человеческого бытия вообще), представленной в работе И. Хейзинги «Человек играющий» [1]. Не случайно виднейший ученик Хайдеггера Г. Гадамер оказался в состоянии повернуть хайдеггеровскую философию в русло «игрового» толкования «историчности» человеческого существования.

Так, философское устремление, возникшее из «пантрагического» переживания, из постижения «драмы человеческого бытия», явно обнаруживало тенденцию к «игровому» миросозерцанию. То, что началось как трагедия, оборачивается фарсом.

---

[1] *Huizinga J.* Homo ludens. Haarlem, 1938.

Глава вторая

МЕТАПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЗАЦИЯ ДИАЛЕКТИКИ (З. Фрейд)

Психоанализ, созданный австрийским психологом и психиатром Зигмундом Фрейдом (1856—1939), полон самых различных мифологических образов и представлений, играющих не только иллюстративную дидактически-пояснительную роль. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить так называемый «эдипов комплекс», идея которого возникла едва ли не вместе с самим психоанализом. Мы не говорим уже о той в высшей степени значительной роли, которую играли у позднего З. Фрейда понятия «эроса» и «танатоса», олицетворявшие в его учении два противоборствующих «первичных влечения» («позыва») — к жизни и смерти. Причем указанные образы и представления появляются, как правило, там, где создателю психоанализа приходится сталкиваться с неразрешимыми трудностями, побуждающими его вводить допущения, которые он и сам называл поначалу «спекулятивными», «метафизическими» и т. д. Кстати, «в минуты откровенности» Фрейд не раз говорил о необходимости для развития психоанализа всех этих «спекулятивных допущений», которые обнаруживали упорное стремление выступать в мифологических одеяниях, в силу чего и возникали своеобразные «кентавры»: не чисто научное образование, но и не чисто «метафизическое», что-то большее, чем простая «спекуляция», но еще и не чистый миф, словом — «мифологема».

Более внимательный анализ этих и подобных им «мифологем» ведет, как правило, к одному и тому же заключению. Проблемы и трудности, которые вновь и вновь вынуждали З. Фрейда обращаться к мифологии, имели чаще всего характер *противоречий,* подчас антиномически неразрешимых и проистекавших из разных, порой существенно различающихся источников. В одних случаях противоречия возникали из-за элементарных логических

ошибок, однако мало-помалу они получали респектабельный характер «принципов», поскольку их «автор» продолжал упорно на них настаивать. В других случаях их источником были особенности фрейдовского подхода к человеческой психике, своеобразие психоаналитической «постановки» вопроса, и их антиномичность Фрейд в общем-то сознавал, но стремился обойти, апеллируя к мифу со свойственной ему многозначностью или, пользуясь излюбленным фрейдовским словечком, «амбивалентностью» (двойственностью). Наконец, были и *объективные противоречия мышления,* возникающие на определенном уровне его самоанализа и отражающие внутреннюю противоречивость его отношения к бытию, его стремления дать мысленный образ бытия самого по себе.

Сложность ситуации, с которой мы сталкиваемся, заключается в том, что у Фрейда эти три группы противоречий не существуют обособленно друг от друга; они смешиваются друг с другом, причем тем сильнее, чем более он убежден, что теоретические трудности, делающие для него неизбежным обращение к мифологическим представлениям, являются выражением действительной «амбивалентности» самой «реальности психического», как она раскрывается перед психоаналитиком. И в результате оказывается, что и сама мифологизация диалектических представлений и понятий, совершающаяся в лоне психоанализа и метапсихологии, в значительной мере оказывается результатом такого вот смешения совершенно различных противоречий и антиномий. А это, в свою очередь, вынуждает нас анализировать во фрейдизме не только противоречия, не зависящие от логической грамотности и философской компетентности мыслителя, но и те из них, что должны быть отнесены за счет особенностей мышления самого Фрейда. Ведь неспособность справиться с ними толкала его по пути мифологизации мышления ничуть не меньше, чем неспособность (а иногда и нежелание — в духе модных иррационалистических веяний) выразить логико-понятийным образом подлинно диалектические противоречия.

Само собой разумеется, в книге, посвященной критике мировоззренческих оснований немарксистской диалектики XX в., психоанализ Фрейда будет интересовать нас прежде всего и главным образом в плане *тенденции мифологизации мышления*, перебазирования его с логико-теоретического фундамента на эстетико-мифологический, то есть в том же аспекте, в каком уже был рас-

смотрен «биоцентризм» Шпенглера. Политико-идеологическая сторона этой тенденции получила достаточно полное и разностороннее освещение в советской литературе, особенно последнего времени[1], а наша теперешняя задача — анализ *особенностей теоретико-методологического подхода* Фрейда, открывающий возможность осмысления таких, казалось бы, трудно сочетаемых моментов фрейдистского мировоззрения, как либеральные и консервативные мотивы, рационалистические и иррационалистические устремления, атеизм и откровенное мифологизаторство, гуманизм и аморализм и т. д.

Все эти противоречия объединяются в мировоззрении Фрейда совершенно специфическим способом на основе его мифологизированной «диалектики», дающей о себе знать как на «макро-», так и на «микроуровне» фрейдовского мышления. Это последнее наложило свою печать на немарксистскую философскую мысль вообще и на судьбы немарксистской диалектики в частности прежде всего и главным образом благодаря особенностям исходного *мифа,* который всю свою жизнь разрабатывал, подходя к нему с разных сторон, создатель психоанализа. Мы имеем в виду миф о «жизни», тождественной «сексуальности», которая, в свою очередь, толкуется предельно расширительно, не столько как инстинкт продолжения рода, сколько как влечение к *ничем не ограниченному* наслаждению физиологического порядка, как бы оторванное от этого инстинкта и подчиняющее его себе. И хотя это влечение («либидо», «сексуальность», или «эрос», как предпочитал говорить поздний Фрейд, который не прочь был поэксплуатировать платоновские мифологические ассоциации) и оказывалось, таким образом, чем-то стоящим «над» естественной задачей продолжения рода, тем не менее оно по-прежнему упорно рассматривалось как нечто *сугубо биологическое.* Стремление «жизни» к ничем не ограниченным наслаждениям оказывалось атрибутом ее природности, «естественности». Так, приписываемое ребенку «влечение» к убийству отца и соитию с собственной матерью («эдипов комп-

[1] См.: *Лейбин В. М.* Психоанализ и философия неофрейдизма. М., 1977; *Бассин Ф., Рожнов В., Рожнова М.* Фрейдизм: псевдонаучная трактовка психических явлений.— Коммунист, 1972, № 2; *Соболь К. И.* Философские принципы психоаналитической теории З. Фрейда. Горький, 1969; *Давыдов Ю. Н.* Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М., 1977 (гл. 2 и 3); *Он же.* «Человек вожделеющий» (Левый фрейдизм и общество потребления).— Социологические исследования, 1977, № 2, и др.

лекс») и другие проявления извращенной сексуальности оказывались «изначально» присущими человеку.

Однако именно эта — *и никакая другая* — особенность «влечения» (зафиксированная, кстати, психоаналитиком у психически больных людей, то есть у людей с деградировавшей, распавшейся психикой) и в самом деле должна с необходимостью оказаться в коренном противоречии с сознанием, поскольку нормальное, развитое человеческое сознание не может не иметь нравственной структуры. И последнее, как засвидетельствовал, сам того не желая, Фрейд, находится в гораздо более органических отношениях с природными задачами продолжения рода, чем фрейдовское «либидо», которое не знает никакого иного принципа, кроме «принципа наслаждения», удовольствия *любой ценой*.

То же самое, кстати, засвидетельствовала и история капиталистического Запада в XX столетии, сотрясаемого уже с начала века различного рода «сексуальными революциями», включая самую шумную из них — 60 — начала 70-х гг., проходящими под одним и тем же лозунгом: «Удовольствие — любой ценой!». Распространение этого принципа, сомнительная честь «обоснования» которого принадлежит именно Фрейду, на область «массового сознания» в странах Запада впрямую связано, как показывает статистика, с общим падением рождаемости.

И совсем не случайно то обстоятельство, что «пик» популярности фрейдизма в самых разнообразных его версиях — от «умеренного» вплоть до «левого» фрейдизма (фрейдо-марксизма) — пришелся на тот период в развитии капиталистического общества, который получил свое идеологическое выражение в таких понятиях, как «общество изобилия», «общество потребления», «общество вседозволенности» и т. д., с характерными для этих клише *гедонистическими* ассоциациями [1]. Закономерно и то, что, когда в 70-е годы эти понятия-лозунги начали утрачивать свою силу под влиянием самых разнообразных кризисов, начиная с экономического и кон-

---

См.: Социология контркультуры. Инфантилизм как тип миросозерцания и социальная болезнь. М., 1980; *Давыдов Ю. Н.* Гедонистический мистицизм и дух потребительского общества.— В кн.: Теории, школы, концепции. Художественное произведение и личность. М., 1975; *Он же.* Контркультура и кризис социализации молодежи в условиях общества потребления.— Социологические исследования, 1977, № 1.

чая энергетическим и экологическим, стали свертывать свои знамена и сторонники фрейдизма. Во всяком случае, об этом свидетельствует резкий спад потока литературы о Фрейде и фрейдизме на протяжении последних десяти лет — гедонистически окрашенная мифологема «жизни», понятой как ничем не ограниченная сексуальность, явно не в духе «суровых веяний», которые ощущаются ныне в развитых капиталистических странах.

Как и всякая мифологема, получившая широкую популярность, она оказалась в конце концов защищенной неким оборонительным поясом, ограждавшим ее от критического анализа. Именно *анализа,* так как критики фрейдизма было более чем достаточно, но это была критика, скорее способствовавшая укреплению позиций психоанализа, чем выявлению его действительно уязвимых пунктов. Критиков психоанализа на Западе завораживала сама упомянутая мифологема, представляющая собой как *исходный пункт,* так и *общий результат* фрейдовского учения, и *в этом смысле* они мало чем отличались от самых горячих его приверженцев. Не пытаясь проникнуть в «микроструктуру» этого учения, присущий ему способ оперировать понятиями, они в конечном счете лишь способствовали дальнейшему распространению «в массах» важнейших *мыслительных клише* творца психоанализа.

Вот почему до сих пор остается актуальной задача критического анализа фрейдовского способа формулировать «простейшие» понятия, обосновывать их; выдвигать гипотезы, а затем отбрасывать их, оставляя, однако, незыблемыми исходные представления, которые подлежали обоснованию с помощью этих гипотез; выстраивать объяснительные модели, которые начинали затем играть роль постулатов, хотя так и остались всего лишь «подлежащими обоснованию». В этой «микроструктуре» фрейдовской теории, теоретического мышления создателя психоанализа, где отсутствующие логические звенья так часто заменяются *психо*-логическими, со свойственной им метафорикой и специфическим ценностным содержанием вопреки декларируемой Фрейдом «научной объективности», и разыгрывается мистерия психоаналитической *диалектики,* о которой пойдет речь.

1. ДИАЛЕКТИКА МИФА О БЕССОЗНАТЕЛЬНОМ [1]

Говоря о мифологизирующей тенденции фрейдовского мышления, мы прежде всего обращаем внимание на ту специфическую роль, которую играют в психоанализе мифы, мифологические образы и ассоциации. Однако характер мифа, мифологемы [2], приобретают у Фрейда и основополагающие для него понятия, которые на первый взгляд не имеют ничего общего с мифологией и утверждаются их создателем как результат обобщения чисто научных, эмпирически ориентированных изысканий. К числу таких понятий, оказывающихся мифологемами по своему содержанию и способу образования, относится и важнейшее понятие психоанализа — понятие *бессознательного.*

Если учитывать ситуацию больного, распадающегося или уже распавшегося сознания, отправляясь от исследования которой Фрейд пришел к выводу о существовании и даже определяющей роли бессознательного в человеческой психике, содержание бессознательного можно было бы определить как выражение борьбы «осколков» раздробленного сознания, каждый из которых претендует теперь на «абсолютность» своей власти над психикой. Но, во-первых, статус бессознательного при этом ограничивался бы рамками медицинской психологии (психопатологии), сохраняя тем самым свою относительность. Во-вторых, подобное объяснение бессознательного было неприемлемо и для создателя психоанализа, двигавшегося вместе со своим учением в общем русле модного в Европе в конце XIX — начале XX в. позднеромантического эротизма, явственно отразившего повышенный интерес если не широких, то достаточно влиятельных кругов западной интеллигенции к сексуальной патологии, которой придавалось в те времена едва

[1] Мы не заключаем здесь слово диалектика в кавычки не потому, что З. Фрейд был сознательно диалектичен в своей концепции бессознательного, а потому, что, проявив непозволительное пренебрежение к требованию логико-методологического осмысления используемых им понятий, основоположник психоанализа оказался во власти своеобразной «объективной диалектики», побуждавшей его двигаться дальше и дальше по пути мифологизации как своих собственных (субъективных) противоречий, так и реальных противоречий исследуемого объекта.

[2] Речь идет, как уже отмечалось, об искусственно преобразованном мифологическом представлении, сохраняющем, однако, всю свою изначальную двусмысленность.

ли не «метафизическое» и «мистическое» значение. Причем неприемлемо по соображениям принципиального порядка: поскольку Фрейд числил нравственность лишь по ведомству «цензуры» (по отношению к инстинктам, влечениям), постольку он стремился освободиться от этического рассмотрения бессознательного, органически предполагающего его оценку, пытаясь определить это понятие чисто «технически», с точки зрения его «механизма».

Все это также было «в духе времени» и если и противостояло в каких-то отношениях «нравственным устоям» и «моральным предписаниям» современного Фрейду буржуазного общества, то не в меньшей степени соответствовало буржуазному гедонизму и аморализму, который, как засвидетельствовала история XX в., вовсе не противоречит глубинным идеологическим и социальным устремлениям государственно-монополистического капитализма, названного «левыми» фрейдистами «позднебуржуазным обществом», а его этически ориентированными критиками — «обществом вседозволенности». Но главное то, что подобный подход, мотивированный, как видим, не столько научными соображениями, сколько стремлением соответствовать новым «веяниям времени», вел к таким противоречиям и парадоксам, которые нельзя было «преодолеть» иначе, чем на путях мифологизации сперва психологических, а затем и теоретико-методологических, философских понятий.

«Основной факт», апеллируя к которому Фрейд хочет доказать, что бессознательное существует в нашей психике в качестве не только простой психофизиологической возможности (память, взятая в ее чисто животном измерении, как «механический» след бывших раздражений), но и активно действующей силы, «энергии» и т. д.,— это факт *гипноза,* вернее, поведения человека в гипнотическом состоянии. Человек, дескать, «не помнит» себя и в то же время действует под влиянием внушенных ему гипнотизером представлений, о которых он тут же забывает, когда кончается действие внушения. Следовательно, тайна психоанализа — это тайна гипноза, тайна поведения человека в гипнотическом состоянии. Поскольку же это состояние рассматривается как аналогичное состоянию сна, постольку тайна психоанализа — это и тайна сновидения.

Возникает, однако, вопрос: является ли состояние, которое испытывает человек в гипнозе, действуя в соответ-

ствии с внушениями гипнотизера, бессознательным в точном смысле слова? Ведь тот факт, что человек забывает об испытанном им в этом состоянии, еще не свидетельствует о его бессознательности. Не свидетельствует же о бессознательности моих когда-то актуально пережитых представлений тот факт, что потом я забыл о них, и забыл настолько прочно, что при всем желании не могу о них вспомнить. Этого, кстати, не стал бы отрицать и сам Фрейд, неизменно отправлявшийся от осознанных представлений, чтобы показать, как, будучи забытыми, они становятся бессознательными.

Но если это действительно так, то, по крайней мере, есть возможность толковать гипноз как определенное состояние сознания, о котором человек забывает, выходя из него. А забывает по той причине, что под влиянием гипнотизера ему был *навязан* «внутренний образ» *другой личности,* с точки зрения которой он и переживал свои состояния и действия, чтобы тут же забыть о них, когда ему вернули его собственный «Я-образ». Такое истолкование гипнотического состояния в принципе не исключено, поэтому ссылка на него как на «модель» *чисто бессознательного* состояния оказывается необоснованной. Бессознательное «моделируется» здесь по аналогии с тем, о чем еще нельзя в точности сказать, действительно ли это состояние бессознательности. Одно непонятное определяется через другое, понятное еще менее. К тому же, как приходилось убеждаться самим психоаналитикам, в состоянии гипноза, даже если принять его за чисто бессознательное, человек ведет себя совсем не так, как должно было бы вести себя бессознательное у Фрейда. И возникала необходимость списывать это различие за счет сохраняющейся в акте внушения связи между бессознательным гипнотизируемого и *сознанием* гипнотизирующего, навязывающего ему свою волю, а также за счет (почему-то все-таки сохраняющегося даже в бессознательном состоянии) «сопротивления» психики объекта внушения полному высвобождению его бессознательного.

Вот почему, сославшись на поведение человека в состоянии гипноза как на самый убедительный пример действия в бессознательном состоянии и соответственно «динамической активности» этого самого бессознательного, побуждающего якобы человека к определенным типам действия, Фрейд норовит тут же перейти к сновидениям, поскольку они более поддаются истолкованию в духе его «либидозной» концепции бессознательного. Од-

нако этот переход уже сам по себе вызывает подозрение: а не имеем ли мы здесь дело по крайней мере с двумя типами бессознательного, из которых один лучше поддается фрейдовской интерпретации, а другой хуже, если поддается вообще. И вправе ли мы отождествлять их в рамках одного и того же понятия «бессознательное»? А поскольку в обоих случаях идет речь о «таинственных явлениях психики», то нет ли здесь псевдорелигиозной спекуляции психоанализа на непознанном, выданном за познанное и положенном в основу наукообразного теоретического построения? Итак, в основе фрейдистской мифологизированной диалектики лежит апелляция от непознанного к совсем уж непонятному, однако выдаваемому за ключ к пониманию.

Приведенная аргументация, кстати, относится и к более усложненному примеру, который приводит Фрейд в своей статье «Несколько замечаний по поводу понятия «бессознательное»». Врач внушает человеку, находящемуся в гипнотическом состоянии, сделать что-то через некоторое время после того, как он придет в обычное состояние, и тот действительно совершает соответствующий поступок в указанное время, хотя и не может объяснить, почему он это сделал. Факт, что подопытный индивид не помнит о том состоянии, когда у него под влиянием внушения возникло намерение совершить определенное действие по прошествии какого-то времени, сам по себе не свидетельствует о том, что это было состояние совершенной бессознательности: просто речь шла о человеке, сознававшем себя «другой» личностью, которой он перестал себя сознавать, как только вышел из-под гипнотического влияния. В остальном же это действие напоминает множество из тех, которые мы совершаем в нашей повседневной жизни «автоматически», опираясь на механические свойства памяти, в определенном аспекте выполняющей для нас роль своеобразного «будильника», значение звуков которого мы воспроизводим лишь в сознательном состоянии, хотя степень этой осознанности не может быть одинаковой во всех случаях.

Но самое существенное — это то, что каждое звено описанного процесса (приказ гипнотизера, возникновение определенной установки на действие, реализация этого действия) является вполне рациональным, ни о каких «комплексах», ни о каких символизациях и т. д. речь здесь не идет. Вся суть в том, что человек не помнит о состоянии, в котором у него «возникло» (будучи вну-

шенным ему) определенное намерение совершить в будущем определенное действие. То, что он забыл об этом состоянии, еще не говорит о том, что оно было бессознательным. А то, что он продолжал помнить о самом этом намерении, забыв об обстоятельствах, при каких оно у него возникло, еще меньше может быть аргументом в пользу того, что его действиями управляло бессознательное.

Отключение *«памяти Я»* в связи с «подменой» одного «образа Я» другим, внушенным гипнотизером, не привело к отключению памяти о намерении совершить определенное действие, сохранявшейся в обоих *состояниях сознания* — измененном и нормальном. Это свидетельствует скорее против вывода о бессознательности данного намерения, чем за него. Ведь речь здесь идет вовсе не о полном отсутствии памяти (механическая память сохраняется, как сохраняется в ней воспоминание о «намерении»), а об отсутствии *рефлектированной* памяти, «памяти Я», соотносящей процессы, протекающие в психике индивида, с ее *неизменным центром.* Наконец, даже если назвать процесс, характеризующийся временным отключением *само*сознания («памяти Я»), бессознательным в точном смысле, то все еще остается вопрос: то ли самое это бессознательное, что у Фрейда?

«Идея внушенного в гипнозе действия,— пишет он,— в определенную минуту не только стала объектом сознания, но она сделалась также *действенной,* а это и есть самая замечательная сторона такого факта: она перешла в действие, как только была замечена в сознании» [1]. Сам факт «действенности» некоторой идеи, заключающей в себе установку на действие или совокупность действий в определенный промежуток времени, например в период, когда мне предстоит собраться для того, чтобы куда-то пойти, не представляет собой ничего удивительного. И тот факт, что момент «действенности» определенной идеи, заключенной до поры до времени в «пассивном» отсеке нашей памяти, наступает через определенный, нами же самими [2] и запланированный момент времени,

[1] *Freud S.* Основные психологические теории в психоанализе (Сборник статей). М.— Пг., 1923, с. 76.

[2] Или гипнотизером, находящимся в здравом уме и трезвой памяти (и совершившим здесь операцию, сходную отчасти с той, что совершает заботливая жена, завязывающая на носовом платке своего рассеянного супруга «узелок на память», чтобы, наткнувшись на него пальцами, он вспомнил о необходимости сделать то, что ему поручено).

не говорит еще ни в пользу бессознательности этой идеи, ни в пользу ее бессознательной динамики.

Что же касается Фрейда, то он как раз и делает оба этих вывода, хотя логически они вовсе не следуют из рассматриваемого факта. Констатировав, что идея «перешла в действие, как только была замечена в сознании», он делает, однако, оговорку, что «сама эта идея не проникла в сознание, так как это произошло с ее дериватом — идеей действия»[1]. Сама идея «осталась бессознательной».

Но, во-первых, «бессознательность» этой идеи ничем не отличается от «бессознательности» многих наших действий, ставших привычными и, так сказать, автоматическими, хотя опять-таки нужно еще доказать, не путаем ли мы здесь бессознательное с тем, что не выделяется нашим сознанием специально, оставаясь на его периферии. А во-вторых, не происходит ли здесь отождествление идеи, воплощенной в действии (поступке), с бессознательным на том простом основании, что вся «сознательность» сконцентрирована теперь *на самом действии*, а не на осознании его мотивировки. И наконец, что значит быть «замеченным в сознании», но в то же время «не проникнуть в сознание» — как это возможно?

Итак, коль скоро речь идет о переходе некоторой «идеи действия», то есть той или иной формы его мотивировки, в сам «акт» действия (поступок), то, естественно, *фокус* сознательности перемещается на процедуру осуществления самого этого действия. И если оно целесообразно осуществляется человеком, находящимся в здравом уме и трезвой памяти, у нас нет никаких оснований считать его бессознательным. Вопросом остается лишь следующее: в какой мере можно считать сознательным (или, наоборот, бессознательным) *мотив* этого действия, внушенный человеку в состоянии гипноза, при отключенной «памяти я», когда функцию решающей инстанции этого «я» выполняет гипнотизер? Другими словами, вопрос о бессознательном превращается в совершенно определенный вопрос о степени осознанности мотива действия, о том, в какой мере этот мотив может быть результатом внушения, не поддающимся рефлексии. Фрейд не дает на него ответа, спеша совершить переход от «постгипнотического внушения» к явлениям самовнушения

[1] *Freud S.* Основные психологические теории в психоанализе, с. 76.

(истерии), который осуществляется им по методу *аналогии* (основной прием психоанализа), при помощи простой ссылки на «множество фактов, отличающихся психологическими признаками постгипнотического внушения»[1]. В обоих случаях речь идет о «бессознательном», хотя сам Фрейд вынужден признать, что перед нами существенно различные варианты «бессознательного». Это подрывает его право на аналогию. Между тем аналогия как важнейший в данном случае прием мифологизирующего мышления выступает действительной причиной смешения двух форм «бессознательного», на которое обратили внимание критики Фрейда.

Когда Фрейд говорит: «Душевная жизнь истерического больного полна действенных, но бессознательных мыслей»[2], то само это парадоксальное сочетание («бессознательная мысль», иначе говоря, некоторое содержание — «мысль», существующая в ее отчужденной от себя форме — как «бессознательная») — *пример диалектики* Фрейда[3], свидетельствующий о той принципиальной роли, какую играет в построениях основателя психоанализа *модель* «постгипнотического состояния», лежащая в основе всех его последующих аналогий. Здесь еще можно было говорить о «мысли», поскольку она была вполне

Freud S. Основные психологические теории в психоанализе, с. 76.

[2] Там же.

[3] Пример, который заставляет нас вспомнить о том, какую роль сыграла идея «бессознательного сознания» в развитии диалектических представлений у Фихте и Шеллинга, чтобы тут же зафиксировать отличие одного рода идеалистической диалектики, в какую ввергается мыслящий разум, от другого. У Фихте и Шеллинга тезис о «бессознательности» изначального акта сознания индивида (Я) или «бессознательном» развитии разумного начала, заключенного в закономерностях природы, предполагает постулат об объективированном Я, для которого и «бессознательный» акт сознания индивида, и «бессознательная сознательность» природы одинаково прозрачны, разумны и в этом смысле «сознательны». Для Фрейда этого Я не существует в принципе. Вот почему он не пользуется самим словосочетанием «бессознательное сознание», полагая, что избежит парадокса, если будет говорить о «бессознательных мыслях». Но «бессознательная мысль», то есть мысль, которую никто не мыслит и, следовательно, не осознает,— это не только не меньший, но гораздо больший парадокс, чем «бессознательное сознание» немецких идеалистов, если не пойти при этом на еще больший парадокс, предположив, что «бессознательную мысль» мыслит «бессознательное», мыслит, не сознавая, а «творя». Иначе говоря, если не встать на путь откровенного мифологизирования, что и делает в конце концов Фрейд, теснимый, а затем и обгоняемый на этом пути его «блудным учеником» К. Юнгом.

осознанной, ясной и отчетливой мыслью *самого гипнотизера,* внушавшего ее подопытному пациенту. Но вот превратилась ли она в ту же самую, хотя и «бессознательную», мысль в голове человека, находящегося в состоянии гипноза,— это вопрос. И тот факт, что этот человек в «постгипнотическом состоянии» совершил действие, внушенное ему психиатром, имевшим в своей голове вполне осознанную мысль об этом действии, еще не свидетельствует в пользу того, будто побудительным мотивом к действию пациента стала именно эта мысль, хотя и «бессознательная».

Пожалуй, если придерживаться тезиса о том, что человек, совершивший в «постгипнотическом состоянии» определенное действие, совершил его на основании внушенной ему *мысли* об этом действии (а скажем, не в результате преобразования этой мысли в определенную установку), логичнее было бы предположить, что в состоянии гипноза у пациента была отключена лишь *память* о своем «Я», поскольку оно было *изменено* в силу подмены определенных «элементов» этого «Я» (например, волевых) распоряжениями, идущими от «Я» другого человека, в данном случае врача. В результате мысль была «ассимилирована» в высшей степени пассивным образом, не была в достаточной степени отрефлектирована, что и вызвало впечатление о ее «бессознательности». Такой ход рассуждения по крайней мере избавил бы нас от парадокса «бессознательной», то есть *немыслимой,* мысли — мысли, не полагаемой соответствующим актом мыслящего сознания.

Что же касается Фрейда, то ему самому словосочетание «бессознательная мысль» представляется менее парадоксальным, чем словосочетание «бессознательное сознание». Стало быть, существование *мысли,* о которой ее обладатель «ничего не знает», возможно, а *сознание,* о котором «ничего не знал» бы его обладатель,— это нонсенс. Впрочем, дело даже не в этом, гораздо любопытнее другое: возможность «осознанного представления», о котором мы можем забыть, Фрейд допускает, а возможность состояния подобной осознанности, которое может быть впоследствии забыто,— нет. Получается, что, вопреки предостережению самого Фрейда против отождествления забытого и бессознательного, он наделяет чертами «бессознательности» уже то, что еще только подлежит забвению. Но ведь «бессознательное» в точном фрейдовском смысле — это только такое забытое, кото-

рое *активно сопротивляется* тому, чтобы его вспоминали, а если и «вспоминается», то в совершенно «пиквикском» смысле — на путях иносказаний, косвенных ассоциаций и т. д., каковые способны лишь укрепить больного в его «забвении» и только врачу-психоаналитику говорят о том, что фактически они не «забыты», а продолжают «помниться», хотя и бессознательным образом. Иначе говоря, это такое «забытое», которое в общем-то *никогда и не забывалось* в точном смысле этого слова. Здесь опять-таки все та же фрейдистская диалектика: мы помним, не сознавая того, что помним, на уровне бессознательного. Это такое «забытое», которое напоминает (правда, лишь лечащему врачу, а не самому пациенту) о том, что оно не забыто, и напоминает тем, что *противится воспоминанию.*

Но диалектика Фрейда проявляется не только в этом; она сказывается также и в своеобразной текучести понятия «бессознательное», которое фигурирует у него то в более узком (специфически фрейдовском), то в более широком смысле, когда в это понятие, скажем «бессознательная мысль», включается и все забытое в обычном смысле — мысль, о которой мы уже не помним. В одном случае это будет «сильная» латентная («бессознательная») мысль, в другом — как «сильная», так и «слабая». Но если «слабая» мысль оставалась латентной («бессознательной») именно по причине своей слабости, то, приобретя силу, она вовсе не обязательно вновь переступала порог сознания. «...Мы убедились,— писал основоположник психоанализа,— что существуют такие латентные мысли, которые не проникают в сознание, как бы сильны они ни были» [1]. В связи с этим он и предлагал различать мысли, которые могли вновь вернуться в сферу сознания, как только они «приобретали силу» (*«предсознательные»* мысли), и мысли, которым что-то препятствовало возвратиться в эту сферу, несмотря на то что они обладали достаточной силой; выражение собственно *«бессознательные»* он сохранял лишь для них. И хотя, таким образом, различие «предсознательных мыслей» от сознательных оказывалось лишь количественным, тогда как отличие от них «бессознательных» представало как качественное, и «пред-» и «бессознательные мысли» часто оказывались за одной скобкой, так что объем поня-

---

[1] *Freud S.* Основные психологические теории в психоанализе, с. 77.

тия «бессознательное» все время менялся. Он как бы «пульсировал», порождая новые и новые проблемы.

Любопытно в данной связи и то, что свое рассуждение о бессознательном Фрейд начал с *осознанных* представлений, чтобы затем охарактеризовать забытые представления как бессознательные, то есть *отправлялся* он от чего-то более или менее достоверного. Но кончил он диаметрально противоположным ходом мысли, двигаясь уже не от сознательного к бессознательному, а наоборот, как если бы то, что происходит в области бессознательного ему стало яснее того, что происходит в сознании.

«...Каждый психический акт,— утверждает он,— начинается как бессознательный и может таким и остаться или же, развиваясь, проникнуть в сознание, в зависимости от того, наталкивается он на сопротивление или нет» [1]. Следовательно, то, что нам более или менее известно из собственного опыта, традиционной психологии и гносеологии теперь выводится из того, что еще только предстояло понять, но что так и не было понято. Однако именно путем такого поворота в ходе мысли действительный анализ определенных элементов бессознательного, который возможен лишь на фоне наших прочных и устойчивых представлений о сознании, превращается в весьма претенциозное метафизическое конструирование: *психоанализ обернулся метапсихологией.* А последняя предстала как способ выведения более достоверного и понятного из гораздо менее понятного и достоверного.

Не случайно при этом усилилась тенденция заменять анализ аналогией: «Грубую, но довольно подходящую аналогию этого предполагаемого отношения сознательной деятельности к бессознательному представляет область обыкновенной фотографии. Первой стадией фотографии является негатив; каждый портрет должен непременно проделать этот «негативный процесс», и некоторые из этих негативов, выдержавшие испытание, допускаются до «позитивного процесса», кончающегося портретом» [2]. Однако вспомним, что говорилось ранее о «сознательных» и «бессознательных» *мыслях.* Сперва речь шла об обычной «сознательной» мысли (скажем, о том же сознательном представлении), которая все свои содержательные характеристики получала в общем-то именно от

[1] *Freud S.* Основные психологические теории в психоанализе, с. 79.

[2] Там же.

этой сознательности, от того, что традиционно называлось «естественным светом» разума (то есть шли именно от готового «портрета» мысли). Затем эта мысль лишалась одной из самых существенных своих характеристик — ее присутствия в светлом поле сознания, от которого она, собственно говоря, и получала свое качество мысли: так на месте «портрета» мысли оказывался его «негатив». А после этого, фактически обойдя вопрос о том, остается ли мысль самой собой, когда ее никто уже не мыслит, то есть не вводит то, что еще *только должно* стать мыслью, в фокус активного бодрствующего сознания, из этого «негатива» (то есть деградировавшей мысли), который был назван «бессознательной мыслью», Фрейд выводит «сознательную мысль», вернее, все то в этой мысли, что предполагалось в ней как само собой разумеющееся, но затем было отнято у нее, чтобы получить мысль «бессознательную». Предпосылкой подобного «выведения» был, как видим, процесс превращения нормальной (по признанию самого Фрейда) «сознательной» мысли в мысль «деградировавшую», чтобы затем этот результат деградации, если не распада, сознания — ведь речь идет все время о болезненных состояниях человеческой психики — предложить как «негатив» портрета мысли, лежащий в основе ее «позитива».

При этом весь процесс «выведения» осознанной мысли из мысли «бессознательной» оказывался в конце концов лишь простым *возвращением* ей тех же самых трансформированных психоаналитиком характеристик. Сперва нужно было все, что можно, отобрать у сознательной мысли, которая так и оставалась на протяжении всего рассуждения единственной моделью мысли вообще, чтобы приписать это (уже под другими именами) «бессознательной мысли»; а затем создавалась видимость того, что сознательная мысль есть, так сказать, один из продуктов «мысли бессознательной». Этой процедуре способствовало то, что Фрейд как психоаналитик имел дело прежде всего с больным сознанием, продукты распада которого продолжали жить воспоминанием об этом сознании, отражая его, как свет угасшей звезды. Таков неизбежный результат «обращения» аналитической проблемы осмысления процесса распадения нормального сознания в проблему «метапсихологическую» — проблему реконструкции этого сознания, отправляясь от продуктов его распада, принятых за воплощение его «глубинно психологической» сущности.

С той самой «научностью», к которой так часто апеллировал Фрейд, противопоставляя ее «ненаучным» подходам к изучению человеческой психики, он решительно порывает в тот момент, когда, приняв продукты *распада высшего* (бодрствующее сознание, сознательная мысль) за носителей *более содержательного начала*, чем само это высшее, пытается «вывести» последнее как некую *менее содержательную* модификацию упомянутого начала. Поскольку же фактически ключом к этому *низшему* началу у него все-таки по-прежнему оставалось высшее (модель нормально работающего сознания), постольку подобное «выведение» оказывалось возможным лишь потому, что низшее («бессознательное») заранее наделялось чертами этой модели, о чем лучше всего свидетельствует понятие-кентавр «бессознательная мысль»: бессознательное, наделенное чертами мысли, являющейся продуктом сознания, сознательной деятельности психики.

Воспользовавшись тем авторитетом, который в биологических науках, да и во всем общественном сознании, имел в его времена эволюционизм Ч. Дарвина, Фрейд выстраивает в «эволюционный ряд» такие элементы распавшегося, разложившегося сознания, по поводу которых нужно было еще доказать, что они действительно предшествовали становлению сознания, и *предшествовали* именно в том виде, в каком основоположник психоанализа зафиксировал их в *постсознательном* периоде психически больных людей. Таков один из важнейших источников фрейдистской диалектики со всеми свойственными ей противоречиями и парадоксами, почва мифотворчества Фрейда.

Единственной *специфической* характеристикой «бессознательного», отличающей его от сознания (как и от «предсознательного»), является то, что содержится уже в самом его определении: наличие в нем *силы «сопротивления»*, препятствующей вынесению бессознательного психического содержания в освещенное поле сознания. Другими словами, в отличие от «сознательных», «бессознательные» мысли заключают в своем содержании тенденции, активно противостоящие возможности их осознания, перекрывающие пути их проникновения в сферу сознания человека. Но хотя Фрейд, как видим, и делает акцент на том, что сопротивляются осознанию сами эти «бессознательные» мысли, подчас возникает впечатление, что скорее речь идет о бессознательном сопротивлении самой

психики [1] возникновению этих «мыслей», как «сознательных», так и «бессознательных», которые в последнем случае оказываются даже уже не мыслями, а тревожными ожиданиями их *возможности*. Фактически здесь бессознательно действует не «мысль», а травмированная *психика*, болезненно переживающая саму возможность возникновения некоторых болезненных ассоциаций, сопровождающих определенную мысль, а то и предшествующих ей. Как видим, в качестве источника наличия во фрейдизме рационально-иррационального (или, наоборот, иррационально-рационального) начала выступает некритичность рационализма Фрейда, побуждавшая его видеть действие понятия («мысли») там, где его в общем-то трудно предположить [2]. Высшее (осознанная мысль), спроецированное «вниз», в фундамент человеческого сознания, отомстило за себя, представ в виде олицетворенного противоречия («бессознательная мысль») и побуждая основоположника психоанализа прибегнуть к своей парадоксальной диалектике, способной лишь углубить исходное противоречие.

Заключая свою статью о понятии «бессознательное» [3], Фрейд пытается дать наконец такое его определение, которое не находилось бы в связи (хотя и негативной, как мы убедились) с понятием сознания. Правда, он опять-таки вынужден был сперва обратиться к «нормальному» («здоровому») сознанию, чтобы показать, как ведут себя отдельные его элементы в состоянии такой естественной формы «отключения» сознания, какой является обычный сон, сопровождающийся сновидениями. Фрейд отправляется от «хода мыслей», возникших в «дневном» сознании, которые сохранили по тем или иным причинам «извест-

---

А если уж быть совсем точными — сознания как специфически человеческой, то есть прежде всего нравственной определенности этой психики как целого: потому-то оно и сопротивляется различного рода «помыслам», возникающим в сознании именно в момент его «заболевания» и представляющим собой как симптом, так и фермент патологического процесса распада сознания на его различные «отсеки», либо вообще не связанные друг с другом, либо, так сказать, «нейтральные» по отношению друг к другу.

[2] Где в лучшем случае идет речь об образах, предвосхищающих мысль, провоцирующих ее возникновение, но никак не о самих «мыслях», которые возникают как раз в тот момент, когда эти образы осознаются, то есть, пользуясь фрейдовским выражением, «проникают в сознание», обнаруживая тем самым относительный, условный характер своей «бессознательности».

[3] *Freud S.* Основные психологические теории в психоанализе, с. 76—82.

ную способность действия». Они становятся «бессознательными» потому, что им удалось «найти связь с каким-либо одним из бессознательных желаний, которые уже с самого детства всегда существовали в нашей душевной жизни, но обычно были *вытеснены* и исключены из сознания. Эти мысли, эти остатки дневной работы психики, усилившись благодаря такой бессознательной поддержке, становятся опять действенными и всплывают в сознании в виде сна» [1].

«Бессознательные мысли» — это, следовательно, мысли, которым удалось «найти связь» с «бессознательным влечением» (одним из тех «бессознательных желаний», которые «обычно», то есть в нормальном его состоянии, «вытесняются» из сознания, «исключаются» из него — очевидно, в силу несовместимости с теми структурными принципами, на которых оно покоится). Если верить Фрейду, они «не осознаются» теперь, «исключаются» из сознания точно так же, как и само это «бессознательное влечение», с которым они «нашли связь». «Мысли» возникающие во время сна, располагаются, по Фрейду, где-то на почти неуловимой границе между «пред-» и «бессознательными» мыслями — тут-то и совершается «диалектическое» балансирование, позволяющее *сознанию* психоаналитика проникнуть в область *«бессознательного»* в узком смысле этого слова.

И теперь мы получаем определение «бессознательной мысли» уже не просто как неосознанной или «сопротивляющейся» осознанию, но как мысли, выражающей желания, стремления, побуждения и т. д., для которых закрыт прямой, непосредственный, нормальный выход в сферу дневного (в отличие от ночного, полубессознательного) сознания. Источником *неосознаваемости* «бессознательных мыслей» является, считает Фрейд, их *содержательная* враждебность сознанию — такое их содержание, которое исключает основополагающие принципы, на которых покоится нормально действующее сознание. Речь идет о содержании тех желаний, стремлений, побуждений и т. д., с запрещением которых связано существование сознания. Фактически все это — те же самые «помыслы», по отношению к которым сознание, если верить основоположнику психоанализа, ведет себя точно так же, как венская интеллигенция конца XIX — начала XX в. вела себя

[1] *Freud S.* Основные психологические теории в психоанализе, с. 80.

по отношению к неприемлемым для нее интеллектуальным веяниям, когда «не слышала», «не знала», словом, замалчивала их, делая вид, что их вовсе не существует.

Однако, в отличие от венской интеллигенции, сознание *в принципе* не может прибегнуть к приему замалчивания в борьбе с неприемлемыми для него тенденциями болезненной (или еще только заболевающей, или обнаруживающей предрасположенность к патологии) психики. У него есть единственный способ противостояния им — осознание, осмысление, вы*яснение*; причем его нравственная структурированность — «центрированность» вокруг самотождественного «Я»,— обеспечивающая его особую чуткость к подобного рода тенденциям, вовсе не означает «закрывания глаз» на неприемлемые для него феномены, «проникающие в сознание», ту или иную форму «бегства» от них, хотя бы она и имела внешне активную форму «вытеснения».

Что же касается Фрейда, то противоположность сознания и бессознательного у него в высшей степени «амбивалентна», то есть одновременно и является и как бы уже не является противоположностью — еще один пример психоаналитической диалектики. Это проявляется уже во вводных рассуждениях Фрейда к статье «По ту сторону принципа наслаждения» (1920), где он вводит определенные и подчас очень далеко заходящие уточнения в свое прежнее толкование основополагающих категорий психоанализа, касающиеся вовсе не одной только противоположности «удовольствия — неудовольствия».

В явном противоречии с тем, что он говорил раньше, Фрейд теперь настаивает на том, что «сопротивление лечению», то есть *осознанию* «бессознательных мыслей», оказывает вовсе не «бессознательное». Это «сопротивление» «исходит от тех же более высоких слоев и систем психической жизни, которые в свое время произвели вытеснение» [1]. В каком смысле эти «более высокие слои и системы» следует считать относящимися к сфере сознания? Ведь если считать, что «вытеснение» — *осознанный* акт, то почему же сознание ничего о нем «не знает», и «не знает» настолько, что не способно ничего узнать об этом без помощи психоаналитика? Может быть, «более высокие», то есть уже не «бессознательные», «слои и системы» тем не менее обладают способностью вытеснять определенные «мысли» некоторым *неосознанным* спосо-

[1] *Фрейд З.* Избранное. London, 1969, т. 1, с. 35.

бом, но тогда не приходим ли мы к понятию «бессознательного сознания», против которого возражал сам создатель психоанализа?

Противоречие, побуждающее Фрейда вновь и вновь «диалектизировать» противоположность сознательного и бессознательного, исходную и основополагающую для психоанализа, заключалось уже в самой постановке вопроса о «вытеснении». «...*Сущность вытеснения состоит в удалении и отстранении* какого-либо содержания *из сознания*» [1]. Стало быть, предполагается, что некое «содержание» в какой-то момент присутствовало в сознании, а значит, осознавалось, иначе нельзя было бы говорить о «вытеснении». Иными словами, сознание сперва осознавало некоторое содержание, а потом перестало его осознавать. *Кому* сознание обязано этой метаморфозой? *Кто* был субъектом акта изгнания из него неприемлемого содержания — само ли это сознание или кто-то, находящийся за его спиной? Как бы мы ни ответили на этот вопрос, ответ будет противоречивым. Либо нам придется заключить, что некая сила, стоящая «за спиной» сознания, «изъяла» из него это содержание. Но тогда окажется, что эта «бессознательная» сила все-таки что-то «знает», както «приобщена» к сознанию. Либо придется предположить, что само сознание осуществило бессознательный акт выталкивания из своей сферы чуждого ему «содержания» и, стало быть, на какой-то момент стало «бессознательным сознанием», совершающим неосознаваемые деяния. В обоих случаях основополагающая противоположность психоанализа окажется «двузначной», взывающей к чему-то третьему, представляющему собой своего рода парадоксальное «взаимопроникновение» *взаимоисключающих* понятий. Указанный логический парадокс определил последующую эволюцию психоанализа, которая протекала в форме все большей мифологизации обнаруживаемых противоречий.

Таким образом, для того чтобы «вытеснить» что-либо из своей собственной сферы, а затем «не впускать» это вытесненное обратно, сознание должно уже *знать* это «нечто» как *принципиально неприемлемое* для него, а это значит, что ни вытесняемое, ни вытесненное (и не впускаемое) уже не может быть названо бессознательным в точном смысле слова. Ибо что же это за «бессозна-

[1] *Freud S.* Основные психологические теории в психоанализе, с. 92.

тельное», о котором ведомо самое важное и существенное — его неприемлемость для сознания, его противоположность принципам, на которых структурируется сфера «сознательности»?

Остается, следовательно, единственный выход: предположить, что в сознании есть инстанция, выполняющая роль «привратника» при его «квартире» и «освобождающая» его от необходимости осознавать то, что совершается в его собственной сфере. Причем о функциях «привратника» сознание ничего не знает, точно так же, впрочем, как не знает о них и сам этот «привратник».

Постичь воистину парадоксальную «природу» привратника-невидимки — в этом и заключалась одна из задач последующей эволюции психоанализа. И самый первый шаг в этом направлении состоял в том, чтобы допустить, что «вытеснение» является, по существу, процессом, совершающимся над представлениями «на границе» бессознательного и сознательного. Допущение, весьма показательное как раз с точки зрения диалектики Фрейда, которая вся разворачивается у него *«на границах»* — там, где только что различенные понятия начинают вновь сливаться вплоть до неразличимости.

Впрочем, для того чтобы произошел этот акт слияния понятий, определенных как взаимоисключающие противоположности, они сами должны претерпеть некую метаморфозу. В конце концов Фрейд заменил исходную дихотомию «сознательное — бессознательное» совсем другой, предполагающей акцент на иных понятиях. «Мы избежим неясности,— писал он,— если сопоставим не сознательное и бессознательное, а целостное «Я» и *вытесненное* (содержание.— *Авт.*)»[1].

В следующей же фразе Фрейд разъясняет, почему он это сделал: «Нет сомнения, что в самом «Я» многое бессознательно, и бессознательно именно то, что можно назвать ядром «Я», только незначительная его часть покрывается названием *предсознательное*»[2]. Иначе говоря, поставив на место понятия сознания понятие «Я», в котором «многое бессознательно» (включая само ядро этого «Я»), мы вроде бы избавляемся от парадокса «сознательной бессознательности» и «бессознательной сознательности», который, как тень, преследовал психоанализ с момента его появления на свет. Ведь «целостное «Я»

[1] *Фрейд З.* Избранное, т. 1, с. 35.
[2] Там же.

не находится в столь же принципиальной противоположности к бессознательному, как сознание, поскольку оно потому и называется «целостным», что, согласно Фрейду, *наряду* с сознанием включает в себя и бессознательное.

Теперь Фрейд оказывается перед необходимостью переопределения и других фундаментальных понятий психоанализа. В работе «Я и Оно» (1923) он не только уходит от прямого противоположения сознательному бессознательного, но раскалывает и это важнейшее свое понятие, различив в нем «вытесненное» и «невытесненное бессознательное» [1], то самое, на которое возлагаются теперь «вытесняющие» функции, приписанные отныне самому «Я». А тем самым был решен вопрос о вышеупомянутом «привратнике»; благо цена подобного «решения» была сравнительно небольшой: основоположнику психоанализа достаточно было одним росчерком пера перечеркнуть свои прежние дефиниции бессознательного.

То, что прежде называлось общим именем «вытесненное бессознательное», теперь «раздвоилось», выделив из себя наряду с «вытесненным» еще и «невытесненное», зато активно *«вытесняющее»* бессознательное. Так что в случае проблемы «вытеснения» теперь уже не надо было впутывать сюда чреватые логическими парадоксами взаимоотношения сознания и бессознательного: достаточно было ограничиться выяснением взаимоотношений «вытесненного бессознательного» и «невытесненного» («вытесняющего», как это и полагается делать бдительному «привратнику», охраняющему своего господина от неприятных гостей).

Нельзя не обратить внимание на то, насколько шатким и неустойчивым, наделенным каким-то брезжущим, пульсирующим смыслом оказывалось у Фрейда понятие «сознание» («сознательность»), по способу — когда осознанного, а когда и не вполне осознанного — отрицания которого он разрабатывал свою фундаментальную категорию «бессознательное», как выражающую более изначальную, по его убеждению, реальность. Стремясь свести до минимума содержание понятия сознания, равно как и всех связанных с ним представлений и ассоциаций, Фрейд в какой-то момент пришел к тому, что отказал сознанию в праве иметь собственное «ядро», поместив в это «ядро» противоположность сознанию — «бессознательное» и назвав его «ядром Я».

---

[1] См.: *Фрейд З.* Избранное, т. 1, с. 152.

Однако, подвергнув критике свои «прежние, довольно неопределенные высказывания о «*ядре* Я», он заявил, что они должны теперь быть исправлены в том смысле, что только систему сознания «можно признать ядром «Я» [1]. Очень характерная «поправка», буквально переворачивающая (если, разумеется, принять ее всерьез) представление как о самом «Я», так и соответственно о сознании, однако поданная так, как если бы речь шла о каком-то «частном» уточнении, не имеющем сколько-нибудь серьезных последствий для фрейдистской «метапсихологии». «Поправка», свидетельствующая о том, что и при «разведении» сознательного и бессознательного по особым системам, отношение которых друг к другу опосредствовалось системой предсознательного, попытка определения бессознательного безотносительно к сознанию оставалась достаточно затруднительной, чреватой непредусмотренными парадоксами и противоречиями.

Воплощением всех этих противоречий — олицетворением психоаналитической («метапсихологической») диалектики — и оказывается фрейдистски истолкованное «Я». Согласно свидетельству самого Фрейда, «мы видим... «Я» как несчастное существо... страдающее от угроз со стороны трех опасностей: внешнего мира, либидо «Оно» и суровости «Сверх-Я» [2]... «Я» ведет себя, собственно говоря, так, как врач во время аналитического лечения: принимая во внимание реальный мир, «Я» предлагает «Оно» в качестве объекта либидо — самое себя, а его либидо хочет направить на себя. Оно не только помощник «Оно», но и его покорный слуга, добивающийся любви своего господина... Вследствие своего серединного положения между «Оно» и реальностью, «Я» слишком часто поддается искушению стать угодливым, оппортунистичным и лживым, примерно как государственный деятель, который при прекрасном понимании всего все же хочет остаться в милости у общественного мнения» [3]. Вот он, источник всех бесконечных «амбивалентностей», которыми оперирует психоанализ, объясняя как патологические, так и «нормальные» процессы человеческой психики, норовя толковать их как «культуротворческие» процессы.

---

[1] См.: *Фрейд З.* Избранное, т. 1, с. 160.

[2] «Оно» во фрейдизме — средоточие слепых инстинктов, «Сверх-Я» — запреты и поощрения, усвоенные, как правило, бессознательно.

[3] *Фрейд З.* Избранное, т. 1, с. 182—183.

Но что лежит в основе столь живо обрисованной Фрейдом *трагикомедии* «Я»? Прежде всего и главным образом основополагающее *допущение* психоанализа, согласно которому бессознательное воздействует на сознание, и не только воздействует, но далеко идущим образом «модифицирует» его. И от того, что речь идет не о прямых воздействиях на сознание, а о воздействиях на «целостное Я», в пределах которого сознание — лишь одна из «систем», хотя и образующая «ядро» этой целостности, принципиальная суть исходного «противоположения» не меняется: сознательность (то, что некогда называли «естественным светом разума») оказывается объектом модифицирующих воздействий бессознательности (того, что от этого «естественного света» активно уклоняется, бежит). Сознание, которому сам Фрейд не прочь отвести роль *свидетеля реальности,* оказывается «вынужденным» не столько свидетельствовать о реальности, сколько приспособливать свои свидетельства к требованиям своей собственной противоположности — бессознательного: *оно должно лгать.*

Впрочем, после того как Фрейд с целью уйти от прямой конфронтации сознательного и бессознательного поставил на место первого «целостность Я», в пределах которой сознание оказалось лишь одной из «систем», могло создаться впечатление, что тем самым сознание освобождается от необходимости лгать: ответственность за ложь переносится теперь на «Я» как целое. Но поскольку в этом «целом» имеют место не только «сознательная», но и «бессознательная» (к тому же явно доминирующая) системы, есть возможность допустить, что и само это «Я» лжет если не вполне бессознательно, то по крайней мере полубессознательно. Однако все-таки остается вопрос о *мере участия* сознания в этой *полу*бессознательной лжи, без которой, согласно свидетельству самого основоположника психоанализа, не может обойтись «Я» с его замашками лукавого «государственного деятеля».

В решении этого вопроса Фрейд едва ли не более всего «амбивалентен» даже в таких во многих отношениях имеющих итоговый характер работах, как упоминавшаяся статья «Я и Оно». Здесь он, с одной стороны, формулирует проблему следующим образом: «Различение сознательного и бессознательного является, в конце концов, вопросом восприятия, на который можно ответить «да» или «нет»...» [1], если воспринимается нечто существующее,

[1] *Фрейд З.* Избранное, т. 1, с. 150.

значит, мы имеем дело с его осознанием, если же не воспринимается, хотя мы каким-то образом знаем, что оно существует и даже вызывает у нас известные душевные напряжения, стало быть, перед нами бессознательный психический процесс. Но, с другой стороны, оказывается, что сознание — нечто гораздо большее, чем простое восприятие того, что есть. Одновременно это «та психическая инстанция» в «Я», которая осуществляет «контроль над всеми своими частичными процессами»; и хотя ночью сознание «засыпает», оно и тогда «все еще управляет цензурой сновидений» [1].

Сознание, следовательно, является не просто пассивным свидетелем реальности («внешнего мира»), но и активным проводником и защитником своих свидетельств. Причем обращенные против тех «психических стремлений», которые оказываются несовместимыми с ними, эти свидетельства приобретают характер *цензурных запретов*. И тут возникает вопрос: если считать «сознательными» процессы «представления» того, что действительно есть, то можно ли считать такими же процессы превращения *системы представлений* о («внешней») действительности в *систему запретов* по отношению к «стремлениям», возникающим в глубинах нашей психики (в нашем «внутреннем» мире)?

Вопрос этот обнаружит всю свою сложность и запутанность, если мы вспомним, что для создателя психоанализа речь идет при этом не о «запретительном» *смысле* различных представлений, внятных каждому находящемуся, что называется, в здравом уме и трезвой памяти (например, представление об огне ассоциируется для каждого из нас также с сознанием того, что он жжет и, следовательно, к нему нельзя прикасаться). Поскольку Фрейд имел в виду такие «психические стремления», которые нельзя запретить в принципе, постольку и «цензурирующая» функция сознания толковалась им на совершенно особый манер. Задача заключалась в том, чтобы не дать представлениям, так или иначе связанным с упомянутыми стремлениями, утвердиться в сознании, ибо только таким образом, как писал он, «удается удержаться от действия, сковать двигательную силу импульса» [2].

«Общая участь» такого рода представления «может состоять только в том, что представление это исчезает

[1] *Фрейд З.* Избранное, т. 1, с. 150.

[2] *Freud S.* Основные психологические теории в психоанализе, с. 102.

из сознания, если оно раньше было сознаваемо, и удерживается вдали от сознания, если готово было сделаться осознанным. Различие уже не имеет значения, оно сводится к тому, что я могу выпроводить неприятного гостя из моей гостиной или из моей передней или, узнав его, вообще не впустить его через порог моей квартиры». А в примечании к этой фразе Фрейд пишет: «Нужно только прибавить, что я должен поставить у дверей сторожа, чтобы он беспрерывно охранял закрытую для гостя дверь, потому что в противном случае выгнанный мог бы ее отпереть»[1].

Так вот: находится ли в здравом уме и трезвой памяти тот, кто осуществляет акцию выпроваживания «неприятного гостя» из «квартиры» сознания? Иначе говоря, совершается ли эта акция сознательно, или это делается «бессознательным» образом? Само ли сознание выпроваживает из своей обители неприятных гостей, а затем сторожит ее, чтобы они туда не вернулись, или оно допускает, чтобы это деликатное мероприятие проводил в его «квартире» кто-то «другой», действующий, следовательно, «бессознательными» приемами и методами? Словом, мы вновь вернулись к вопросу о «привратнике».

В одном случае сознание, если воспользоваться языком психоанализа, само должно было осуществить по отношению к себе некую процедуру «кастрации», *сознательно «забыв»* об определенной части представлений, находящихся в его сфере. Ситуация, довольно точно выражаемая в обиходе: «я не хочу его знать!», «я его в упор не вижу!» и т. д. В другом случае то же самое осуществляется не менее парадоксальным образом: сознание как-то включает в действие «бессознательные механизмы» (о которых оно *не может не знать* — ведь они находятся в сознании — и в то же время *не должно и знать* — ведь это «бессознательные механизмы»), чтобы они выполнили полицейскую функцию выпроваживания неприятного гостя. И тогда мы с неизбежностью приходим к допущению чего-то вроде бессознательно действующего сознания. А чем это отличается от «бессознательного сознания», которое, как мы знаем, критиковал основоположник психоанализа?..

В общем же, идет ли речь о «сознательном» или, наоборот, о «бессознательном» отказе сознания от определенной группы представлений, с помощью которых оно

[1] *Freud S.* Основные психологические теории в психоанализе, с. 197.

должно было бы свидетельствовать о каких-то процессах, происходящих в реальности (как «внешней», так и «внутренней»),— в обоих случаях мы имеем дело с отказом сознания как *свидетеля реальности* от дачи «свидетельских показаний», то есть с отказом выполнять самую важную свою функцию. «Отказ», который нельзя назвать иначе как сумасшествием, хотя, если верить Фрейду, патологичным было бы как раз *диаметрально противоположное*: неукоснительное выполнение сознанием изначально присущей ему функции беспристрастного, говорящего только «правду и одну лишь правду» свидетеля реальности. Ибо таково неизбежное следствие фрейдовского основополагающего постулата, согласно которому сознание не только свидетельствует о реальности, но и «цензурирует» свои собственные свидетельства, так сказать, «учитывая пожелания» изначальных «психических побуждений», которые оказываются не чем иным, как «психическим выражением» основополагающих влечений человеческого организма — инстинктов.

Заменив *противоположность* сознания и бессознательного *конфликтом* «целостного Я» и того, что «вытеснено» (надо полагать, все-таки из сознания), Фрейд остановился на «амбивалентном» (двойственном) ответе на интересующий нас вопрос — кто же все-таки осуществляет операцию «вытеснения»? Наряду с высказываниями, позволяющими, как мы убедились, сделать вывод о том, что эту операцию совершает само же сознание, в статье «Я и Оно» есть и совершенно иные, уже не перекликающиеся с написанным ранее в статье «Вытеснение», а решительно ему противоречащие. В результате оказывалось, что нельзя видеть в «вытеснении» процесс, протекающий совершенно бессознательным образом, равно как и усматривать в нем целиком сознательный акт: ведь «Я» вовсе не тождественно сознанию — оно включает и «бессознательное», и «предсознательное», и даже «сверхсознательное». «В самом «Я»,— пишет Фрейд,— мы нашли что-то, что тоже бессознательно и проявляет себя точно так, как и вытесненное, т. е. оно сильно воздействует, не будучи сознательным...» [1]

Опираясь на *новое* представление «о структурных соотношениях психической жизни», он вводит новые определения «бессознательного», новые его «раздвоения» (либо отменяющие прежние, либо вообще не имеющие к ним

[1] *Фрейд З.* Избранное, т. 1, с. 151.

никакого отношения). Все это свидетельствовало о «фантомности», мифологичности этого исходного понятия и связанного с ним противоречия — «амбивалентности». Но в конце концов, как мы видели, *отрицание* сознательности — вот что оказывалось сакраментальной тайной «бессознательного».

Итак, пытаясь выяснить, в чем же, собственно, заключается сущность «бессознательного», не вытесненного (и не подлежащего вытеснению) из сознательно-бессознательной сферы «Я», Фрейд вводит понятие «Сверх-Я» (или «Идеала-Я»). «...В «Я»,— читаем мы в статье «Я и Оно»,— не только самое глубокое, но и самое высокое может быть бессознательным» [1]. Это «самое высокое» ее автор и связывает с понятием «Сверх-Я».

«Сверх-Я» — это, согласно Фрейду, бессознательное психическое образование, занимающее в душе ребенка по мере его взросления, сопровождающегося «вытеснением» и «гибелью» «эдипова комплекса», место последнего. «Сверх-Я» сохранит характер отца, и чем сильнее был Эдипов комплекс, чем быстрее (под влиянием авторитета, религиозного учения, обучения и чтения) произошло его вытеснение, тем строже «Сверх-Я» будет позже царить над «Я» как совесть, а может быть, как бессознательное чувство вины» [2]. Благодаря утверждению «Сверх-Я» в сфере «Я» последнее, с одной стороны, овладело «эдиповым комплексом», но с другой — само подчинилось «Оно» (то есть безличному и, так сказать, «природно-необходимому в нашем существе»), ибо «Сверх-Я» оказалось противостоящим ему «как поверенный внутреннего мира, мира «Оно» [3]. Причем это обстоятельство, по мнению Фрейда, ни в коей мере не мешает тому, чтобы рассматривать «Сверх-Я» не просто в качестве *представителя* «высшего существа» в человеке, но как *само* это «высшее существо».

В определенном смысле понятие «Сверх-Я» (в том специфическом значении, какое оно получило в работе «Я и Оно») можно считать тем изобретением метапсихологии, с помощью которого, казалось, можно было избавить ее от многих парадоксов, не отказываясь от фундаментальных мировоззренческих принципов, положенных в ее основание. Теперь открывалась возможность указать ту инстанцию, которая управляла основными цензурны-

[1] *Фрейд З.* Избранное, т. 1, с. 159.
[2] Там же, с. 165.
[3] Там же, с. 166.

ми функциями в «Я», причем, будучи «бессознательной», оставалась одновременно «высшей» психической функцией. Это был тот особый вид «бессознательного», который не только не оказывался на одном уровне с «вытесненным бессознательным», но возвышался над самим «Я», задавая ему высший принцип деятельности. Как пишет Фрейд, понятие «Сверх-Я» — это дальнейшее развитие осмысления того «импульса к вытеснению», который психоанализ «с самого начала» приписывал «моральным и эстетическим тенденциям в «Я» [1]. С этим понятием связывается сумма ограничений (запретов), которым должно подчиняться «Я». И эта его функция оказывается *отличной* от функции «проверки реальности», которая теперь прочно закрепляется за «Я», более того — решительно *противоположной* ей.

Благодаря статусу «Сверх-Я», этой как бы «отколовшейся», но продолжающей присутствовать в его стихии части «Я», не только само «Я», взятое «в целом», но и «система сознания», образующая его «ядро», оказываются в ситуации, исключающей возможность *свидетельствовать* о реальности, вынуждающей их *фальсифицировать* свои собственные свидетельства «под дулом пистолета», который направляет на перепуганных свидетелей «Сверх-Я». Представим себе картину судебного заседания, где судья, вместо того чтобы требовать от свидетеля «правды, только правды и одной лишь правды», угрожает ему смертной казнью в случае, если тот скажет что-то ему неугодное, и мы получим картину взаимоотношений «Я» и «Сверх-Я». При этом репрессия, которая угрожает незадачливому «свидетелю реальности», отягощается тем, что она имеет *моральную* форму, форму обвинения этого свидетеля в безнравственности «первичных позывов», побудивших его свидетельствовать неугодным судье образом. Согласно концепции Фрейда, этот несостоявшийся свидетель (сознание в качестве «Я») должен еще к тому же быть без ума от обожания «строгого до жестокости» судьи («Сверх-Я»); и это *«бессознательное»* сознание того, что он «не любим» предметом своего обожания, для него гораздо ужаснее, чем страх умереть от пули.

В итоге — нечто вроде «меланхолического» финала, о котором с такой выразительностью поведал Фрейд: «Страх смерти при меланхолии допускает лишь одно

[1] *Фрейд З.* Избранное, т. 1, с. 165.

объяснение, а именно — что «Я» отказывается от самого себя, так как чувствует, что «Сверх-Я» его ненавидит и преследует вместо того чтобы любить. Следовательно, для «Я» жизнь означает то же, что быть любимым... со стороны «Сверх-Я», которое и здесь проявляет себя представителем «Оно». «Сверх-Я» выполняет ту же защитную и спасающую функцию, как раньше отец, позднее — провидение или судьба. Но тот же вывод должно сделать и «Я», находясь в огромной реальной опасности и преодолеть которую собственными силами оно считает невозможным. «Я» видит, что оно покинуто всеми охраняющими силами и позволяет себе умереть» [1].

Вопрос лишь в том, почему эта ситуация описывается здесь только как ситуация душевнобольного — меланхолика? Ведь она логически неизбежна и для любого *нормального* «Я», коль скоро принять вместе с автором статьи «Я и Оно» за норму ту парадоксальную ситуацию, при которой «высшая инстанция» нашей психики (здесь это «Сверх-Я», «Идеал-Я») требует от «более низкой» и подчиненной ей («Я» как сознание реальности) не выполнения своей собственной (и, кстати, жизненно необходимой) функции, а отказа от ее выполнения, ее саботирования. Причем требование это «мотивируется» соображениями, не имеющими никакого отношения к делу: сознание («Я») свидетельствует — «А = А»; «сверх»-сознание возражает — «а я тебя не люблю».

Ситуация и впрямь «меланхолическая»: если «неприятные» для «Сверх-Я», которое, как известно, находится в гораздо более интимных отношениях с «Оно» (разного рода влечениями), чем «Я», и поэтому больше отдалено от сознания, свидетельства о состоянии реальности рассматривать как продукт злокозненности «сознательного Я», то оно неизбежно должно предстать в глазах этой «высшей» инстанции в качестве активного носителя *агрессивных* устремлений, направленных на его «объект». И тогда то, что пишет Фрейд об определенных болезненных невротических состояниях, опять-таки окажется вполне применимым для ситуации «нормального» «Я» (разумеется, в фрейдистском ее толковании): «Беззащитное с обеих сторон «Я» тщетно обороняется от наглых требований убийственного «Оно», а также от укоров карающей совести. Ему удается подавить только самые

---

[1] *Фрейд З.* Избранное, т. 1, с. 184.

грубые действия обоих, и результатом является, прежде всего, бесконечное терзание самого себя...» [1]

Однако дело не только в том, что ситуация, при которой высшей инстанцией «Я» оказывается не *инстанция истины,* носителем которой является сознание («сознательное Я»), а *инстанция ее искажения,* во имя «первичных побуждений», «первичных позывов» бессознательного «Оно» (ибо чем иным занимается «Сверх-Я»?), рассматривается Фрейдом как совершенно нормальная ситуация, хотя на самом-то деле она глубочайшим образом *патологична.* Суть в том, что из нее выводится затем вся та психоаналитическая, «метапсихологическая» «диалектика», с помощью каковой создаются затем *объяснительные модели* как болезненных, так и здоровых психических состояний.

Все эти бесконечные «раздвоения», «идентификации», «перенесения», «амбивалентности» и т. д., ведущие к метафоризации понятий психологии и психиатрии, с которыми они сопрягаются, создают лишь видимость объяснения (оставшегося необъясненным) и понятности (оставшегося непонятным). Они восходят, как к своему «прафеномену», к постулированному Фрейдом *несчастью сознания,* которому внушают, что его подлинное призвание — вовсе не в том, чтобы сознавать, а в том, чтобы *фальсифицировать* осознанное, покорствуя импульсам бессознательного. Ибо именно отсюда, из этого постулата [2], и возникает изначальное *«раздвоение»* сознания, состояние его *самораспепленности, отчуждения* от самого себя, из которого выводятся затем объяснения разнообразных психических заболеваний, сопровождающихся разного рода олицетворениями распадающейся психики (и обособившихся продуктов ее разложения). И совсем не случайно — едва ли не в том же самом виде — во всех объяснительных конструкциях психоанализа и метапсихологии фигурирует одна и та же схема сознания, лгущего самому себе.

Речь идет здесь, следовательно, о таких специфических состояниях *помрачения* сознания, которые ни в коем случае не могут быть приписаны нормальному сознанию, нормальному «Я», точно так же как не могут быть использованы в качестве некой гипотетической «модели» для анализа этого нормального «Я». Но если даже взять

[1] *Фрейд З.* Избранное, т. 1, с. 180—181.

[2] Который так и остался гипотезой — одной из тех, какими вообще изобилует «спекулятивная» психопатология.

патологический случай, из которого заимствованы Фрейдом некоторые моменты его мифа о «несчастной сознательности», третируемой якобы высшим началом, существующем в «Я», то в целом его истолкование остается на совести «мифологизирующего» психоаналитика. Это истолкование возникло из представления, согласно которому *совесть* олицетворяется в образе *садиста*, испытывающего наслаждение, подвергая «Я» (а в нем прежде всего сознание) изощренным пыткам: так истолковывается теперь то, что издавна называлось «угрызениями», «муками совести».

Раньше было понятно: совесть — самое чуткое в нас, в нашей душе, в нашем сознании — первая испытывает мучения, свидетельствуя о том или ином нарушении нами этических норм; а поскольку она не есть что-то от нас отличное, постольку ее мучения воспринимаются каждым нормальным человеком как его собственные. Согласно же фрейдовскому мифу, у которого общей с традиционной мифологией является лишь тенденция к расщеплению единого, совесть — это только орудие в руках «Сверх-Я», которым оно пользуется для истязания сознания, чтобы заставить его «свидетельствовать» лишь о том, что угодно этой «высшей инстанции». Так открывался путь «освобождения» современного человека от совести, поскольку ему наконец было объяснено, что она — скорее результат *злоупотреблений* этой «высшей инстанции», чем эхо наших собственных проступков (а то и преступлений), прозвучавшее в нашей душе.

2. МИФ О «ТАНАТОСЕ», ИЛИ ДИАЛЕКТИКА СУБСТАНТИВИРОВАННОГО «НЕТ»

Поскольку фундаментальной противоположностью, из которой исходил и к которой, как мы убедились, вновь и вновь возвращался психоанализ, оставалась в конце концов все та же антиномия «сознательного — бессознательного», постольку З. Фрейд не мог обойти вопрос о *причинах*, вызывающих этот изначальный «раскол» человеческой психики и, в частности, первичное «раздвоение» («расщепление», «раскол») «Я», что и являлось главным импульсом, толкавшим психоанализ на скользкую стезю метапсихологических «спекуляций». К необходимости выяснить названные причины взывал постули-

рованный, хотя так и не проанализированный, «основной факт» вытеснения определенной группы «представлений» и «мыслей» в «теневую» область психики, который неизменно выдвигался создателем психоанализа как отправной для всего его учения.

Ведь простое описание *механизма* «вытеснения» само по себе не могло еще дать ответ на вопрос, что же вызвало его к жизни и приводит в движение, не просто выводя упомянутые «представления» и «мысли» из освещенной сферы сознания, но и обеспечивая им активную «ночную», «бессознательную» жизнь. Не считая возможным найти этот ответ, оставаясь в пределах психики, поскольку он считал психические процессы «эпифеноменом» (побочным продуктом) других, «более глубинных» процессов, Фрейд в силу его же собственных мировоззренческих предпосылок был вынужден постоянно выходить за эти пределы, в область *чисто биологическую*, именно там ища ответ на указанный вопрос.

Однако еще более необходимым для судеб фрейдовского учения вообще такой «выход» в метапсихологическую область становился по мере того, как в рамках психоанализа, наряду с понятием «вытесненного бессознательного», начинало играть все более существенную роль другое понятие — понятие «*невытесненного* (а скорее *вытесняющего*) бессознательного». Отсюда возникала задача, опираясь на новые метапсихологические подпорки, обосновать понятие бессознательного, под которое подходили бы как «вытесненная», так и «невытесненная» его разновидности. То, что уже нельзя было выводить, исходя из «динамической» противоположности (активного сопротивления) сознательности, Фрейд хотел бы вывести из того, что находится за пределами не только сознания, но и всякой психики вообще.

Хотя на этом, метапсихологическом, уровне Фрейд постоянно апеллировал к данным биологических наук, именно здесь черпая материал для того, что он сам же и называл теоретическими «спекуляциями», содержанием этих последних было рассуждение о природе (опять-таки биологически толкуемой) «жизни вообще». Необходимые для его метапсихологии характеристики «жизни вообще» основоположник психоанализа получал на путях проецирования на эту категорию всех тех ассоциаций, что возникали у него на основе попыток описать механизм «вытеснения» и бессознательную жизнь вытесненных «представлений» и «мыслей».

Не объясненное (да и необъяснимое, согласно Фрейду) *изнутри* психического процесса, пусть даже взятого в «саморазоблачающей» патологической форме, подлежало объяснению *«извне»,* со стороны «самой жизни», как она есть. А чтобы обойти естественно возникающую здесь проблему *переводимости* «жизни», взятой извне (биологическая жизнь), и «жизни», взятой изнутри (психическая жизнь), на какой-то общий для обеих язык, некоторые характеристики второй, внутренней, психической жизни переносились на первую — биологическую «жизнь вообще». Это и был упомянутый акт *проецирования,* облегчавший «объяснение» того, что оставалось вопросом для психоанализа [1]. Результатом же подобной процедуры оказывалось понятие, важное в метапсихологическом смысле ничуть не меньше, чем понятие «вытеснение», а именно понятие *«первичного влечения»*, или *«первичного побуждения», «позыва».*

Первоначально создатель психоанализа был склонен считать «влечение» стоящим «на границе между душевным и соматическим, психическим представителем раздражений, исходящих из внутренностей тела и проникающих в душу...» [2]; и только постепенно оно оказывалось у него все дальше и дальше «за» этой границей — по мере того как характеристики «первичных влечений» мало-помалу превращались в определения «первичных позывов» биологической «жизни вообще».

Выделив в пестром разнообразии «влечений» их основные и постоянные «цели», Фрейд «предложил различать две группы... первичных влечений: *влечения «Я»,* или *самосохранения,* и *сексуальные влечения»* [3]. И хотя он и оговорился тут же, что «это только вспомогательная конструкция», важнее для него было подчеркнуть, что «биология, несомненно, не противоречит такому разделению на влечения «Я» и сексуальные» [4].

Впоследствии, в работе «Неудовлетворенность культурой» (1930) Фрейд так описывает эту фазу развития его метапсихологических представлений: «В моей перво-

[1] Объяснение, следовательно, «достигалось» таким образом, что *подлежащее объяснению,* взятое в своих самых общих характеристиках, переносилось на другой уровень, который считался теперь «более глубоким», и там выдавалось за *причину* того, чему нужно было дать причинное объяснение.

[2] *Freud S.* Основные психологические теории в психоанализе, с. 107.

[3] Там же, с. 109.

[4] Там же, с. 110.

начальной полной беспомощности первый толчок дала мне одна фраза поэта-философа Шиллера о том, что мир держится на «голоде и любви». Голод можно было бы себе представить как первичный позыв, служащий самосохранению отдельного существа, любовь же направлена на объекты; ее главная функция, всячески поощряемая природой,— служить сохранению рода. Так первичные позывы «Я» с самого начала были противопоставлены первичным позывам, направленным на объекты. Энергию этих последних, и их исключительно, я назвал либидо; так вступил в силу антагонизм между первичными позывами «Я» и направленными на объект «либидинозными» первичными позывами любви, в широком смысле этого слова» [1]. Так выглядел первоначально метапсихологический источник психоаналитической диалектики, на собственно психологическом уровне выступавшей как диалектика «сознательного — бессознательного». Как видим, здесь все упиралось в фундаментальный *антагонизм* самосозидающей «жизни» как начала всеобщего и ее частных «проявлений» как носителей «индивидуализирующего» начала, начала «индивидуации», который был выдвинут в качестве основополагающего в философии жизни, начиная с А. Шопенгауэра и кончая О. Шпенглером.

Однако поначалу Фрейд, отмечая значение сексуальности, все-таки не был склонен отдавать решающее предпочтение ни одному из указанных начал. «Биология учит, что сексуальность нельзя поставить в один ряд с другими функциями индивида, так как тенденции ее идут дальше существования отдельного индивида — они имеют своим содержанием появление новых индивидов, то есть сохранение рода. Она показывает нам, что в одинаковой мере верно и правильно двоякое понимание взаимоотношений между «я» и сексуальностью: одно, по которому главным является индивид, а сексуальность представляет из себя только одно из проявлений его деятельности... и другой взгляд, согласно которому индивид представляет из себя только временный и преходящий придаток к будто бы бессмертной зародышевой плазме, доверенной ему родом» [2]. Самому же Фрейду важно иметь дело именно с *двумя* началами, не сводя одно из них к другому, поскольку, именно апеллируя к их взаимодействию, он выстраивает *объяснительную модель* психического (вернее,

[1] *Фрейд З.* Избранное, т. 1, с. 304—305.

[2] *Freud S.* Основные психологические теории в психоанализе, с. 110.

психопатологического) процесса антагонистического взаимодействия «сознательного» и «бессознательного» [1].

Но какова же причина того, что на собственно психическом уровне эти «первичные влечения» порождают главным образом такие мысли и представления, которые подлежат немедленному «вытеснению» из сознания, если вообще доходят до его «порога»? Фрейд не разъясняет этого, а просто предполагает, что указанные влечения *непременно должны требовать* от человеческого сознания чего-то такого, что *противоречит самым глубоким* его основам, а потому *невыносимо* для него. Иначе говоря, *радикальный антагонизм* «первичных влечений» и сознания предполагается *еще до того,* как о нем вообще могла зайти речь. Ведь «влечения «Я», или самосохранения, ничем не отличаются — если взять их именно как «первичные», то есть «влечения» организма,— от *стремления живого тела* к сохранению его «сомы» (тела). Что касается сексуальных влечений, то поначалу они толковались как влечения «рода», предъявляющие индивиду невыполнимые требования, от прямого и открытого удовлетворения которых он должен обороняться, вырабатывая в качестве защитного механизма «индивидуальное «Я», совпадающее с *«самостью»* индивида, заведующей его *само*сохранением. В самом общем виде это толкование было бы правильным, если отвлечься от того смысла, каким было наполнено в психоанализе Фрейда понятие сексуальности.

Ведь судя по фрейдовскому учению о пресловутом «эдиповом комплексе», суть этого «первичного влечения» заключается вовсе не в том, что обычно понимается под стремлением к продолжению человеческого рода. В качестве главного и определяющего ему был приписан «позыв», скорее уводящий от целей продолжения рода, заводящий в тупик полового извращения. И именно по этой причине «представления» и «мысли», соответствующие этому влечению, оказывались в столь решительном антагонизме с человеческим сознанием, что оно «вытесняло», выталкивало их из своей стихии, а затем оказывало

А это значит, что противоречия «двух начал» психической жизни не столько разрешались, сколько удостоверялись (увековечивались) путем их сведения на фундаментальный метапсихологический уровень: психологическая антиномия просто-напросто *подтверждалась* ссылкой на метапсихологическую, хотя, как мы уже говорили, эта последняя была всего-навсего проекцией первой на «другой уровень».

сопротивление всем поползновениям возвратиться в сферу «сознательного» из «бессознательного».

И если их и можно где найти, так лишь в психике больного, а не здорового человека — в распавшейся и деградирующей психике, утратившей свое самотождественное «Я». Во всяком случае, в том источнике, на который постоянно намекает Фрейд, когда говорит об «эдиповом комплексе»,— в мифе об Эдипе — этих «бессознательных мыслей» также нет. Их «примыслил» создатель психоанализа, отождествив *незнание* царя Эдипа (который ведь и в самом деле не знал, что человек, убитый им,— его отец, а женщина, взятая им в жены,— его мать) с *«бессознательным»*. И хотя с «легкой руки» автора мифа об «эдиповом комплексе» многие мифо- и религиоведы до сих пор норовят проделать ту же операцию, так сказать, на более широкой основе, превратив идею инцеста в навязчивую идею всего человечества, от многочисленных повторений элементарная подмена тезиса, совершенная Фрейдом, отнюдь не превращается в «научную теорию». Нормальность психики царя Эдипа нашла свое выражение в том, что, *узнав* о действительном смысле содеянного им, хотя и без злого умысла, он ослепил себя; и никакие новейшие мифологические изыскания не превратят действительную трагедию, возникшую в результате *неведения,* в некий род декадентского фарса на тему о «бессознательном», которое «знает, не зная» и (там, где это удобно) «не знает, зная»,— для того чтобы обеспечить моральное алиби человеку, отдавшемуся его власти.

Следующая фаза эволюции метапсихологического аспекта психоанализа связана, согласно свидетельству самого Фрейда, с дальнейшей экспансией «либидо», получавшего все более расширительное толкование. Если прежде «Я» рассматривалось в качестве носителя инстинкта самосохранения, стремящегося защититься от сексуальности, то теперь «психоанализ пришел к заключению, что «Я» является истинным и первоначальным резервуаром либидо и только от него исходит на объект» [1].

Поэтому Фрейд оказался перед необходимостью «переформулировать» основополагающие метапсихологические предпосылки своего психоанализа. Задача заключалась в том, чтобы *найти* удобную *замену* «первичному позыву» самосохранения, который оказался в глазах

[1] *Фрейд З.* Избранное, т. 1, с. 64.

психоаналитиков, явно склонявшихся в сторону *пансексуализма,* не таким уж и «первичным». В поисках такой замены Фрейд и обращает внимание на «общий характер первичных влечений», в котором выражается «тяга к восстановлению какого-то прежнего состояния», «присущая органической жизни» вообще [1].

Возникает, однако, вопрос: в какой связи этот новый фрейдовский постулат находится со стремлением найти метапсихологический принцип, который был бы «равномощен» принципу сексуальности? Как свидетельствует Фрейд в работе «Неудовлетворенность культурой», «кроме первичного позыва самосохранения жизненной субстанции (так выглядит теперь сексуальный «позыв».— *Авт.*) и постоянного роста включенных в нее единиц, имеется и другой, противоположный этому первичный позыв, разрушающий эти единства и стремящийся вернуть их в первобытное неорганическое состояние. Итак, кроме Эроса имеется и первичный позыв Смерти: взаимодействием и противодействием их обоих можно было бы объяснить феномен жизни» [2]. Как видим, «позыву» *самосохранения,* «изъятому» теперь у «Я», чтобы растворить его в противоположном «позыве» («самосохранения жизненной субстанции»), найдена соответствующая замена. Вместо изначального влечения к самосохранению — «первичный позыв смерти» («танатоса»). Итак, противоположности, присущие фрейдовским рассуждениям, оказались распределенными между двумя противостоящими друг другу «позывами» — «эросом» с его «неустанной распространительной тенденцией» и «танатосом» с его «консервативным» тяготением к первоначально-«безжизненному» (неорганическому) состоянию.

Чтобы найти в психике соответствие вновь обретенному первичному (витальному) «позыву» смерти, Фрейд пересматривает свое прежнее толкование садизма. Числившийся ранее по «эротическому» ведомству, он перебрасывается теперь в совсем другое ведомство, накрепко связывается с «инстинктом смерти». Теперь Фрейд приводит «во взаимную связь», выводя «одну из другой» две «полярности»: «великую противоположность» между «первичными позывами жизни и первичными позывами смерти», с одной стороны, и «вторую такую полярность, а именно любви (нежности) и ненависти (агрессии)» —

[1] См.: *Фрейд З.* Избранное, т. 1, с. 50.
[2] Там же, с. 306.

с другой [1]. Так из одной мифологизированной антиномии «выводится» другая.

Настаивать на *«полярной»* противоположности исходных метапсихологических принципов (прямо переходящей — на ином, собственно психологическом уровне — в непреодолимый антагонизм «любви — ненависти») побуждает Фрейда, кроме всего прочего, также и полемика с «ревизионистами» из числа психоаналитиков (например, Юнгом), которые весьма решительно объявили либидо «движущей силой» вообще, пытаясь найти путь к монистическому истолкованию психоанализа. «Наше понимание,— возражал им Фрейд,— с самого начала было *дуалистическим,* и оно теперь острее, чем прежде, с тех пор как мы эти противоположности обозначаем не как первичные позывы «Я» и сексуальные первичные позывы, а как первичные позывы жизни и первичные позывы смерти» [2].

Однако постулировать прежнюю «полярность» заново определенных метапсихологических начал было для основоположника психоанализа гораздо легче, нежели показать их антагонистическую противоположность на деле. И в его рассуждениях все время идет речь о переходе одной («полярной») противоположности в другую, причем основание этого перехода каждый раз оказывалось в достаточной мере случайным — переход происходил в силу *чисто внешнего* «переопределения» исходной дихотомии. В этом нашел свое отражение «бессознательный» характер диалектики Фрейда, которая гораздо чаще действовала за его спиной, побуждая делать совсем не предусмотренные им «ходы мысли». И в этих «переопределениях» мало что намекало на то, что их общим итогом окажется замена «инстинктов самосохранения» влечением к смерти.

Знаменательным является и то, что, постулировав эту «пару» из чисто спекулятивных, как он сам выражается, соображений, Фрейд не мог указать реальность, соответствующую новому метапсихологическому понятию «инстинкт смерти». Дело в том, что оно самопротиворечиво уже по самому своему существу. Ведь стоит осмыслить это понятие в его логической форме, как сразу же станет очевидным, что здесь с помощью таких представлений, как «инстинкт», «позыв», «влечение» и т. д.,

---

[1] См.: *Фрейд З.* Избранное, т. 1, с. 66.
[2] Там же, с. 65.

мы просто-напросто субстантивируем («онтологизируем») некоторое «не», отсутствие чего-то: смерть как *отсутствие жизни, не-жизнь*. Логический смысл подобной операции заключался в том, что на место этого «не» («не-жизнь») Фрейд все время подставлял некую «субстанцию» — неорганическую природу, подменяя тем самым основание своего рассуждения. Оппозиция «жизнь» — «не-жизнь» (логически: «А — не-А») подменялась совсем другой: «жизнь органическая» — «жизнь неорганическая», то есть две формы *универсальной* жизни.

Одно дело, когда под видом «инстинкта смерти» понимается влечение *небытия* (столь же чистого, сколь и пустого «не») *к самому себе*, здесь мы получим некую аналогию фрейдовской жизни, стремящейся к самоутверждению и саморасширению (разумеется, чисто негативную аналогию). И совсем другое дело, когда под видом того же самого разрушительного «инстинкта» подразумевается естественный процесс превращения одной *формы* универсальной субстанции в другую. Подобная подмена многократно усугубляется тем, что второй член оппозиции получает, так сказать, «брезжущий смысл»: то под «смертью» понимается «не-жизнь», то все-таки жизнь, хотя и неорганическая, то, наконец, как бы объединяющая оба этих понимания «консервативная» тенденция возврата в исходное состояние, регрессия к элементарному — символ фрейдовской психоаналитической редукции, априори оправдывающий любое сведение высшего к низшему.

Эта метапсихологическая процедура напоминает нам способ, каким образовывалось понятие «бессознательное». «Бессознательное» точно так же *одновременно* имело и смысл логической противоположности всякой сознательности (отсутствие сознания в прямом смысле этого слова), и смысл чего-то совсем другого: определенной формы психического, отличающейся от другой формы, которой она противопоставляется, известной совокупностью признаков, каковая настолько ограниченна, что уже не позволительно говорить о *взаимоисключающих* противоположностях. Иначе говоря, «сознательное» и «бессознательное» противостоят друг другу (в одно и то же время и в одном и том же отношении) то как бытие и небытие (есть сознание — нет сознания), то как две формы одного и того же психического бытия, осуществляющего одни и те же функции («представление» и даже «мышление» — «бессознательные мысли»), но

различными способами. Причем и здесь логическая оппозиция (сознание — не-сознание, отсутствие сознания) не просто «онтологизируется»; один из элементов этой оппозиции отрывается от другого и затем противопоставляется ему уже в виде некой *самостоятельной* «психической сущности»: результат мифологизирующего олицетворения.

Осознание *неразрешимости* указанных противоречий в рамках психоанализа побудило Фрейда выйти за его пределы в едва ли не еще более туманную область метапсихологии — к проблематике «первичных позывов». В результате значительная часть содержания «классического» психоанализа переместилась в область откровенно мифологизирующей метапсихологии, когда-то считавшейся едва ли не «нейтральной» по отношению к области собственно психоанализа, во всяком случае не оказывающей на него существенного воздействия своими «спекулятивными» допущениями.

В работе «Неудовлетворенность культурой», в значительной мере подытоживающей фрейдовские метапсихологические искания, выводя их в область философии культуры и социальной философии вообще, мы читаем: «...что же касается первичного позыва Смерти, то можно было предположить, что он глухо ведет свою работу по разложению внутри живого существа, но такое предположение, конечно, не равноценно доказательству. Больше дала идея о том, что часть первичного позыва обращается против внешнего мира и находит свое выражение в первичном позыве агрессии и разрушения. Таким образом, этот первичный позыв принуждается к служению Эросу, и живое существо, вместо того, чтобы уничтожить самое себя, уничтожает что-то чужое, как одушевленное, так и неодушевленное. И, наоборот, ограничения агрессивности вовне должны были бы усиливать и так уже идущие сами по себе процессы самоуничтожения. Из этого примера можно было бы одновременно вывести, что оба рода первичных позывов редко проявляются отдельно,— вероятно, даже никогда не проявляются отдельно,— а сплавляются друг с другом в различных и изменчивых пропорциях, ускользая этим от нашего анализа» [1].

[1] *Фрейд З.* Избранное, т. 1, с. 306. Иначе говоря, этот пример свидетельствует о единстве противоположностей, которые выступают как нечто обособленное лишь в качестве олицетворенных (мифологизированных) абстракций.

Впрочем, «из этого примера» можно было бы вывести и другое: а возможно ли вообще представить себе «отдельность» этого самого «позыва агрессии и разрушения» безотносительно к тому, *что* разрушается, *против чего* совершается агрессия? Можно ли назвать здесь агрессора и разрушителя, не превращая при этом в субстанцию пустое и бессодержательное «не», сопряженное дефисом с тем, что отрицается актом агрессии и разрушения: «не-жизнь»? Ибо другого содержания «первоначального позыва смерти», кроме «регрессии» (она же редукция) *органически*-живого к первоначальному, элементарному — в данном случае *неорганическому,* здесь не предполагается. Правда, ориентируясь на А. Шопенгауэра [1], Фрейд также склонен приписать «смерти» некую «цель», соглашаясь с тем, что «смерть является «подлинным результатом» и, таким образом, и целью жизни», тогда как сексуальный инстинкт окажется в таком случае «воплощением воли к жизни» [2]. Причем этот заход в область философии Шопенгауэра можно толковать так, будто «сексуальный инстинкт» — это всего лишь выражение «воли» (желания) жить, тогда как *содержательным* определением, «целью» этого абстрактного влечения оказывается именно смерть.

Однако сам же творец психоанализа на протяжении всего последующего рассуждения в процитированной здесь статье «По ту сторону принципа наслаждения» уточняет, что «цель», которая преследуется «первичным позывом смерти»,— это не «цель жизни» вообще, в широком смысле, а «цель жизни» отдельного организма, единичного живого существа, словом — *индивидуального проявления* (и соответственно ограничения) жизни. А это могло бы означать лишь одно: особой «субстанциальной» цели смерть не имеет, служа жизни как целому тем, что способствует устранению ее отдельных, ограниченных модификаций. И «напряжения» (излюбленное словечко Фрейда), возникающие в связи с тем, что единичные воплощения *всеобщей жизни* оказываются обреченными на смерть,— это не внешние противоречия «жизни» и «смерти», а *внутренние противоречия самой жизни.* Да и само «влечение к смерти» оказывается при этом не чем иным, как другой стороной (если не простой метафорой) исчерпания «влечения к жизни», рано или поздно наступаю-

[1] См.: *Фрейд З.* Избранное, т. 1, с. 62.
[2] Там же.

щего в любом живом существе — именно в силу того, что оно смогло вместить и воплотить это жизненное влечение лишь односторонне-ограниченным образом.

Однако этого вывода Фрейд как раз и не делает, стремясь представить «жизнь» и «смерть» в качестве «равноправных» партнеров по жизненной игре. По его мнению, «оба первичных позыва соединяются, смешиваются и сплавляются друг с другом» [1], и именно такое состояние живого организма является «нормой», тогда как состояние их разъединенности и обособленности — патологией. Каким образом происходит подобное «смешивание» и «сплавление» *взаимоисключающих* «первичных позывов» — это, по его утверждению, «было бы совершенно невозможно представить себе» [2]. Однако то, «что это происходит регулярно и в значительных масштабах — является для нас,— утверждает создатель психоанализа,— неопровержимой предпосылкой» [3].

А затем следует итоговое рассуждение, выявляющее «механику» фрейдовской мифологизации диалектических противоречий: «если мы уже согласились с представлением о смешении обоих видов первичных позывов (хотя весь вопрос в том-то и заключается — стоит ли с этим соглашаться? — *Авт.*), то напрашивается возможность и другого представления, а именно: возможности — более или менее полного — *распада* их на первоначальные» [4]. Вот эта «механика»: мифологизирующее олицетворение противоположностей, вынуждающее представлять их единство как «смешение»; следующий отсюда вывод о возможности «распада» этой смеси на ее компоненты, имеющие якобы самостоятельное существование; рассмотрение этих компонентов в качестве двух равнозначных «первоначал». В этом и заключается *«ядро»* фрейдовского понимания взаимодействия взаимоисключающих «первичных позывов». «Как на противоположность между обоими видами первичных позывов,— пишет Фрейд,— мы можем указать на полярность любви и ненависти... Но клиническое наблюдение учит нас тому, что ненависть не только неожиданным образом постоянный спутник любви (амбивалентность), не только частый ее предшественник в человеческих отношениях, но и что

---

[1] *Фрейд З.* Избранное, т. 1, с. 169.
[2] Там же.
[3] Там же, с. 169—170.
[4] Там же, с. 170.

ненависть при различных условиях превращается в любовь, а любовь — в ненависть»[1].

Мифологическое олицетворение противоположностей, находящихся в единстве, оставляет Фрейду лишь две возможности: допустить либо смешение этих противоположностей, либо их формально-логически толкуемое отождествление; диалектическая идея единства противоположностей, понятого как «определенное отрицание» одной из противоположных сторон другой (идея, восходящая к Гегелю), ему совершенно чужда. А между тем если понимать *небытие* (оно же смерть — в метапсихологии или садизм — в психоанализе) как *определенное* небытие, то есть небытие вполне определенной формы, модификации бытия, то не было бы никакой необходимости ни в «смешении» жизни со смертью, ни в их прямом отождествлении. «Смерть» предстала бы как «момент» самой жизни — «момент» перехода от одного ограниченного проявления жизни к другому; тем самым была бы постигнута и тайна «неуловимости» того, что Фрейд назвал «неэротической агрессивностью» (ненавистью), которая представляет собой лишь *тень*, отбрасываемую любовью, *ее* небытие, тщетно пытающееся быть чем-то самостоятельным, прикинуться «бытием».

Приведя целый ряд примеров упомянутого взаимопревращения, заимствованных из области психопатологии, Фрейд приходит к выводу, что «ни для одного из этих случаев нам не приходится принимать прямого превращения ненависти в любовь, которое не согласовывалось бы с... различием обоих видов первичного позыва»[2]. Итак, качественное различие между «первичными позывами», персонифицированными в человеческой психике любовью и ненавистью, сохраняется, и их взаимопереход предстает как некое *перемещение энергии возбуждения* с одного чувства на противоположное, подобно двум электрическим лампочкам, соединенным таким образом, что, зажигая одну из них, мы тем самым гасим другую и наоборот.

Как свидетельствует автор статьи «Я и Оно», «мы действовали так, как будто в психической жизни... существует способная к смещению энергия, сама по себе индифферентная, которая может примкнуть к... эротическому или разрушительному импульсу и его повысить.

---

[1] *Фрейд З.* Избранное, т. 1, с. 171.
[2] Там же, с. 172.

Мы вообще не можем обойтись без предположения такой способной к смещениям энергии»[1]. А не может он без нее обойтись потому, что она, эта «нейтральная», «равнодушная» относительно любви и ненависти энергия, оказывается в конце концов *единственным посредником* между *взаимоисключающими противоположностями,* без которого Фрейду представляется теперь немыслимым переход от одной из них к другой. Иного способа «сопряжения» мифологически гипостазированных противоположностей он и не мог найти.

Итак, в психоанализе диалектическая идея «определенного отрицания» получает следующий вид: колебание между сознанием «неуловимости» агрессивного начала, коль скоро его пытаются постичь безотносительно к утверждающему устремлению любви, с одной стороны, и олицетворением как самой этой любви, так и ее отрицания, с другой, разрешилось в идею «третьего» начала, причем уже не качественного, а чисто количественного порядка, то есть в общем-то нейтрального как по отношению к первому, так и по отношению ко второму.

Словом, не успел создатель психоанализа «развести» два (равномощных и равнозначальных) устремления, как тут же обнаружилась нужда в некотором третьем «начале», относительно которого было совершенно неясно, откуда оно берется, к чему принадлежит и что означает.

Пытаясь, хотя бы гипотетически, представить, из какого источника проистекает упомянутая энергия, Фрейд приходит, однако, к выводу, что «третье», объединяющее начало имеет в конечном счете своим фактическим источником «первичный позыв жизни» и, стало быть, оказывается вовсе не «третьим», а всего-навсего некоторой модификацией «первого» начала,— вывод, явно грозивший превращением фрейдовского дуализма в монизм, близкий юнгианскому. Однако, чем меньше может он указать на прямые проявления «первичного позыва смерти», тем больше усилий тратит на то, чтобы доказать, найти и продемонстрировать факты их косвенного, окольного, «превращенного» и т. д. действия в человеческой психике.

И здесь, как это ни парадоксально на первый взгляд, в роли главного поверенного и основного орудия смертоносного инстинкта оказываются, если верить Фрейду,

[1] *Фрейд З.* Избранное, т. 1, с. 172.

именно *высшие* формы деятельности человеческой души — те, что мы имеем в виду, когда говорим о совести, чувстве вины и раскаяния. Творец психоанализа исходит из предпосылки, согласно которой совершаемая «Я» «сублимация» первобытно-примитивных инстинктов (превращение их в приемлемые для индивида и общества) одновременно ведет к высвобождению соответствующей части «агрессивных первичных позывов». «Освобожденная» энергия агрессивности, оказавшаяся в сфере «Я», переходит на второй полюс этой сферы — «Сверх-Я», который начинает яростно тиранить «Я», вызывая у него чувство вины и раскаяния.

В результате «Я» оказывается, кроме всего прочего, непосредственным виновником всех своих бедствий. Причем возникшей теперь опасностью «стать жертвой жестокостей и смерти» незадачливое «Я» обязано «своей борьбе против либидо». Одним словом, «если «Я» страдает от агрессии «Сверх-Я» или даже погибает, то его судьба подобна судьбе одноклеточных, погибающих от продуктов разложения, которые они сами создали» [1]. Причем самым ядовитым, так сказать, продуктом этого разложения выступает именно то, что «продуцирует» «Сверх-Я». «Действующая в «Сверх-Я» мораль,— пишет Фрейд,— кажется нам в экономическом смысле таким продуктом разложения» [2]. «Инстинкт смерти» нашел-таки сферу приложения для своих «раскованных» сил! И тут-то, если верить Фрейду, становится наконец совершенно понятным, что «Я» находится под властью немых, но мощных инстинктов смерти, которые стремятся к покою и по указаниям принципа наслаждения хотят заставить замолчать нарушителя этого спокойствия — Эроса...» [3]. Общее представление, как видим, целиком и полностью совпадающее со шпенглеровским. Ведь, как мы помним, у автора «Заката Европы» «я» также фигурировало как принцип «индивидуации», культуры, духовного измерения человеческого существования, но *именно потому* оказывалось основной точкой приложения и орудием «инстинктов» смерти.

Если первоначально, на ранних стадиях эволюции психоанализа носительницей этического «подтекста» была «цензура» дневного сознания, то теперь ситуация существенным образом изменяется. Активным носителем

[1] *Фрейд З.* Избранное, т. 1, с. 183.
[2] Там же.
[3] Там же, с. 185.

«моральной цензуры» оказывается бессознательно-«сверхсознательный» полюс «Я», воплощенный и персонифицированный «Идеалом-Я», или «Сверх-Я». Что же касается противоположного полюса, на который вытеснены теперь остатки былой «сознательности» (оказавшиеся к тому же в плену противоречивых «бессознательных побуждений»), то ему приписывается теперь — в лучшем случае — этическая пассивность: он предстает не как субъект, а как объект «цензурных репрессий».

Иначе говоря, «цензурирующая» функция «Я» связывается теперь, во-первых, не с его «сознательностью», а с проникшей в него и занявшей там привилегированное положение «бессознательностью», которая в силу фрейдовского отождествления самого «глубинного» и «наивысшего» оказывается одновременно и «сверхсознательностью». А во-вторых,— не с «принципом реальности», а как раз со всем тем, что, угнездившись в «Я», *активно противостоит* этому принципу, выдавая себя за нечто бесконечно более «глубокое», а следовательно, и безмерно более «высокое», чем этот принцип. Дело в том, что именно в силу своей «бессознательности» «Сверх-Я» гораздо более прямо выражает глубинные «первичные позывы», чем противостоящее ему «Я», которое как-никак, а все-таки обременено «сознательностью», препятствующей адекватному выражению глубинно-«изначального».

Однако вспомним, какого рода изначальность находит свое выражение в задающей здесь тон деятельности «Сверх-Я» — речь ведь идет об «инстинкте смерти», «первичном позыве» агрессии и разрушения, о том, что «дает «Я» утоление его давнишней жажды всемогущества» [1], а вне сферы «Я» проявляется в «прирожденной» людям «враждебности каждого ко всем и всех к одному» [2]. И тут вновь обнажается вся двусмысленность этого «низшего высшего», или, наоборот, «высшего низшего». С одной стороны, «Сверх-Я» предстает, в концепции позднего Фрейда, как *первейшее* (и по времени — как в индивидуальном развитии человека, так и в общечеловеческой эволюции,— и по значимости) достижение человеческой культуры. Культура, по утверждению Фрейда, «обезоруживает» агрессивные страсти, бушующие в душе каждого человека, и оставляет их «под наблюдением» бдительного «Сверх-Я» — как «инстанции, находящейся

[1] *Фрейд З.* Избранное, т. 1, с. 308.
[2] Там же, с. 309.

внутри самого этого индивида, наподобие оккупационной власти в побежденном городе»[1]. «Так как культура,— считает Фрейд,— подчиняется внутреннему эротическому импульсу, повелевающему сплотить людей в тесно связанную воедино массу, то она может достичь этой цели только на путях постоянно возрастающего чувства вины»[2]. А оно, как мы помним, возрастает в душе каждого индивида в результате и здесь идущей на поводу у «Эроса» *агрессии* «Сверх-Я», обрушиваемой на «Я», которое даже *не осознает,* откуда, по какой причине растет в нем отягчающее чувство виновности.

С другой же стороны, как это нетрудно заключить из предыдущего, *цена* этого, так необходимого культуре, чувства вины для каждого отдельного индивида *столь велика,* что автор статьи о «Неудовлетворенности культурой» склонен отнестись к этому человеческому чувству скорее *негативно-разоблачительно,* чем позитивно. А соответственно еще больше достается вышеупомянутой «оккупационной власти в побежденном городе» — суровому до свирепости «Сверх-Я», вынуждающему человека испытывать чувство вины не только за действительные прегрешения «Я», но даже за его намерения («помыслы»), которые не могут ускользнуть от всевидящего ока «Сверх-Я».

Утверждая со всей присущей ему «суровостью» свои моральные повеления и запреты, «Сверх-Я», по словам творца психоанализа, «слишком мало заботится о счастье «Я»[3]. А потому, признается он, «преследуя наши терапевтические задачи, мы довольно часто бываем вынуждены вступить в борьбу с «Сверх-Я» и стараемся ослабить его требования»[4]. Поскольку же само это «Сверх-Я» является продуктом, воплощением культуры и находит свое продолжение в культуре, которая дает столь же прискорбные, сколь и многочисленные примеры «непсихологического» (то есть не учитывающего человеческие слабости) «поведения», постольку пафос фрейдовской работы «Неудовлетворенность культурой» оказывается в конечном итоге антикультурным.

Свое прямое выражение этот пафос получил в знаменитом вопросе автора: «Если развитие культуры имеет столь далеко идущее сходство с развитием отдельного

[1] *Фрейд З.* Избранное, т. 1, с. 310.
[2] Там же, с. 319.
[3] Там же, с. 328.
[4] Там же.

человека и применяет те же средства, не вправе ли мы поставить следующий диагноз, что многие культуры, или культурные эпохи,— возможно, и все человечество, стали под влиянием культурных устремлений «невротическими»?» [1] Такой поворот, несмотря на все оговорки автора статьи, был воспринят западными интеллектуалами, причем не одной только «лево»-радикальной, но и вполне либеральной ориентации, как призыв начать «тотальную войну» против культуры «как таковой» (вначале только теоретическую, но рано или поздно теория оборачивается практикой, что и произошло в связи с распространением на Западе моды на «контркультуру» на рубеже 60—70-х гг.).

Теперь мы можем выявить наконец то общее, что лежит у Фрейда за всеми его «полярностями» и «оппозициями» — сперва психоаналитического, а затем и метапсихологического порядка. Желая во что бы то ни стало обнаружить «сексуальность» на самых ранних стадиях развития ребенка, создатель психоанализа должен был с самого начала приписать эротическому влечению характер чего-то чудовищного, что, кстати, весьма соответствовало «новым веяниям» эпохи на рубеже XIX—XX вв. По отношению к *такого рода* влечению сознание с самого начала должно было предстать как нечто, *отталкивающее* его от себя и даже «агрессивное», какими бы соображениями оно ни руководствовалось: соображениями этического характера или элементарными соображениями самосохранения. Хотя впоследствии Фрейд переосмыслил свое понятие «либидо», превратив его в предельно широко толкуемый «эрос», «первичный позыв жизни», включающий в себя и инстинкты самосохранения, в новой (метапсихологической) оппозиции «эроса» и «танатоса» сохранились все следы прежней противоположности «любви и голода», спроецированной теперь на уровень структуры «всего живого».

Как ни переопределял Фрейд элементы этой оппозиции, за ними все время маячили, с одной стороны, карикатура на шиллеровскую «любовь», выступавшая не иначе как влечение к сексуальному извращению, и с другой — гипертрофия шиллеровского «голода», представавшего в виде совершенно одичавшего стремления к самосохранению, со свойственной ему болезненно-мнительной агрессивностью. В этой схеме оставалось скры-

[1] *Фрейд З.* Избранное, т. 1, с. 329.

тым то обстоятельство, что истоки «несогласия» сознания, «сознательного Я» с фрейдовским «либидо» коренятся не столько в приписанном этому «Я» инстинкте самосохранения, сколько в присущей «сознательности» этической устремленности. Ибо речь идет о специфически человеческом сознании, включающем самосознание, для которого принцип «А = А», или (в другой формулировке) «Я = Я» — это не только логический принцип.

Я должен признавать и удостоверять то, что есть («А = А»), не только из соображений самосохранения как телесного существа, которое, существуя среди других тел, не может не учитывать фактические «обстоятельства дела». Я должен признавать свое тождество себе также и в качестве самосознающего субъекта («Я = Я»), то есть в качестве существа психического, а стало быть, и нравственного, иначе я — сумасшедший, человек «разделенного» (раздвоенного, расстроенного и т. д.) сознания, «разделенного Я», с которым уже нельзя иметь дело как с нормальным, то есть ответственным, существом. И если в качестве одичавшего, болезненно-агрессивного сознание, которое уже в силу одного этого должно было предстать как ненормальное, и могло неверно оценивать устремления фрейдовского «либидо», то это вовсе не могло быть оправданием *отказа* самого творца психоанализа прислушаться к голосу *этически ответственного* сознания.

Этот факт засвидетельствован не только эволюцией метапсихологических понятий («полярностей») в учении Фрейда, но и результатами, общими итогами этой эволюции: конечным выводом, соответственно которому едва ли не основным *источником* агрессии в психике человека оказывается «Сверх-Я», а *орудием* этой агрессии оказывается *моральное чувство* (чувство вины, угрызения совести, раскаяние и т. д.), с помощью которого «Сверх-Я» *третирует* «Я», подобно тому как это последнее в свою очередь *терроризирует* эротические влечения «Оно».

Поскольку же образование «Сверх-Я» в сфере человеческого «Я» представляет собой, по Фрейду, первоначальный и решающий *культуротворческий* акт, постольку *культура* оказывается не чем иным, как *изначальной агрессивностью,* обращенной человеком (и соответственно человечеством) *против себя самого.* Культура, в особенности ее этический, моральный аспект — это, если верить творцу психоанализа, не что иное, как *превращенная*

форма извечной человеческой агрессивности. Механизм этого «превращения», стремления к разрушению, убийству и т. д., которым одержим якобы уже младенец, заключается в том, что ребенок вынужден воздерживаться от агрессивных действий из страха перед отцом, причем «психическая энергия», оставшаяся при этом нереализованной, находит «разрядку» в чувстве вины, овладевающем им, бессознательной вины перед отцом или замещающим его «Идеалом-Я». И чем больше страх ребенка перед отцом, тем решительнее он воздерживается от агрессии фактической, и чем сильнее, следовательно, агрессия «перевернутая», бессознательно обращенная ребенком на самого себя, тем нестерпимее «угрызения совести», болезненнее чувство раскаяния. Таковы «культуротворческие» функции страха, такова *цена культуры*.

Однако самое любопытное здесь даже не в том, что культурное (и прежде всего моральное) сознание выступает в качестве «эпифеномена» «первичного» биологического «позыва», а в том, что́ это за «позыв». Моральный аспект культуры связывается не с «инстинктом жизни», но именно с противоположным ему «инстинктом смерти», агрессии, разрушения и т. д. Иначе говоря, «моральным», «нравственным» в культурном человеке является именно то, что *активно противостоит* в нем основному жизненному устремлению, что связано не с творчеством, а с распадом, не с утверждением позитивных начал, а с энтропией: жизнь, взятая со знаком «минус», «минус»-жизнь. Подлинно нравственное измерение культуры выражает не то в человеке, что связано с жизнеутверждающим началом, а то, что делает его носителем *жизнеотрицающей* тенденции,— вывод, в котором метапсихология (и культурфилософия) Фрейда оказывается внутренне родственной пресловутому «философскому аморализму» Ф. Ницше.

Учитывая нагрузку «ценностного» порядка, которую, вопреки всем заявлениям Фрейда насчет его «научной объективности», «беспристрастности» и т. д., имели основополагающие метапсихологические понятия его учения, приходится констатировать, что механизм, приводивший в движение эти понятия, был далеко не чисто теоретического (и еще менее «чисто логического») происхождения. То, что приводило в движение вышеупомянутые «полярности», обобщенные наконец в первичный антагонизм «эроса» и «танатоса», было прежде всего антино-

мией этического характера: противоположностью «сексуальности», которая олицетворяла у Фрейда мораль, взятую со знаком «минус», и всего, что так или иначе ее ограничивало, а потому также получало в рассуждениях творца психоанализа вполне определенный ценностный штамп — печать агрессии, разрушения, «смерти». В этом — последняя *тайна* и *исток* диалектики основополагающих фрейдовских понятий и категорий.

Эта тайна полностью раскрывается и разоблачает себя в «негативной диалектике» франкфуртской школы (фрейдо-марксизма вообще [1]), в особенности же в нигилистически-эсхатологической диалектике Г. Маркузе и его столь же шумливых, сколь и бесталанных последователей 60—70-х гг. Об этой диалектике уже достаточно много писалось в нашей литературе, причем именно в аспекте ее внутренней связи с фрейдизмом и одним из первых вариантов «левого» фрейдизма — сюрреализмом [2]. Гораздо меньше акцентировалась связь с фрейдизмом, и прежде всего с фрейдистской метапсихологией культуры и метапсихологической мифологизацией диалектического мышления, «негативной диалектики» М. Хоркхаймера и Т. В. Адорно. Однако последняя больше связана с глубинными мировоззренческими импульсами, определившими фрейдовский способ мышления, включая и его мифологизирующую тенденцию.

При этом Хоркхаймер и Адорно, в отличие, например, от Маркузе, стремятся исходить скорее «из духа», чем «из буквы» фрейдизма, из глубинных оснований его способа мышления. Поэтому-то при анализе их взглядов нельзя было ограничиться простым сопоставлением цитат, равно как и сопоставлением результатов, в формулировке которых сказались различия политических воззрений скорее консервативно ориентированного либерала Фрейда и «левых» радикалов Хоркхаймера и Адорно. Обращение же к самим способам мышления, взятым в их глубинных мировоззренческих основаниях, показало, что предлагаемая последними версия «негативной диалектики» — это не что иное, как «эзотерический», многое скрывающий, загоняющий в «подтекст», понятный лишь «посвященным» способ перевода фрейдовской мифологи-

---

[1] См.: *Браун К.-Х.* Критика фрейдо-марксизма. М., 1982.

[2] См., в частности: *Давыдов Ю. Н.* Сюрреалистический революционаризм Г. Маркузе.— Вопросы литературы, 1970, № 9.

зации диалектической проблематики на социологизированный язык «неомарксизма».

Поскольку же «неомарксизм», ядром которого оказался в конце концов именно-фрейдо-марксизм, получил на Западе, в особенности в 60-х — первой половине 70-х гг., широкое распространение, открыв дорогу в «массовое» интеллигентское сознание «негативной диалектике», постольку получил, что называется, «второе дыхание» и фрейдистский способ мифологизации диалектики, так согласующейся с гедонистическими умонастроениями. Своеобразная «конвергенция» произошла также между фрейдизмом и экзистенциализмом [1], с одной стороны, и фрейдизмом и структурализмом [2] — с другой.

Выше отмечалось, что, отталкиваясь от взглядов Фрейда на культуру, его последователи увидели в работе «Неудовлетворенность культурой» теоретическое оправдание для своей «войны» не только против «культуры как таковой», но и против лежащего в ее фундаменте принципа человеческой сознательности. «Неудовлетворенность» культурой, разумностью, сознательностью вообще, с самого начала подспудно руководившая фрейдовским теоретическим мышлением, побуждая ко все глубже заходящей *переоценке ценностей* человеческого духа, вызывая *разоблачительское* отношение к идеальному измерению человеческого существования как таковому, не могла не обернуться *чисто негативной,* редукционистской и в то же время мифологизирующей «диалектикой».

Основной мифологемой, творимой с помощью этой «диалектики», исполненной элементарных несообразностей и не продуманных с необходимой последовательностью мыслей, оказалась идея «жизни», создающей, ориентируясь на свойственные ей «первичные позывы», такую культуру, которая с неизбежностью должна подавлять отдельного человека, делать его несчастным, а потому обреченную на «невроз» точно так же, как и угнетаемые ею люди. Именно эта мифологема была положена в фундамент «негативной диалектики», в разных вариантах которой вырабатывались основополагающие предпо-

---

[1] См.: *Руткевич А. М.* От Фрейда к Хайдеггеру. Критический очерк экзистенциального психоанализа. М., 1985.

[2] В этой связи достаточно назвать Ж. Лакана, Ж. Дерриду и М. П. Фуко.

сылки идеологии «контр-», или «антикультуры». Франкфуртский «неомарксизм» стал посредником между фрейдистской «неудовлетворенностью» культурой и «контркультурным» движением рубежа 60—70-х гг., важнейшей идеологической составляющей которого оказалась все та же метапсихологическая мифология Фрейда. А ведь «контркультурному» движению предшествовало движение «новых левых», одержимых идеей «сочетания» политической революции с «сексуальной», идеей, у истоков которой мы вновь находим как фрейдистскую, так и фрейдо-марксистскую формы мифологии XX в.— мифологии *агрессивного гедонизма* и *потребительской мистики.*

Заключение

Подытоживая в самом общем виде то, что привнесла с собой в область диалектического мышления немарксистская диалектика XX в., мы должны вернуться к сказанному во введении к книге. Ибо это «новое», как мы убедились, связано прежде всего с разнообразными формами *деформации* диалектики, *разложения* многовековой диалектической традиции на путях замены рационалистически ориентированного мышления, двигавшегося в «стихии понятия» (Гегель) с его стремлением к максимальной логической строгости и последовательности, *иррациональными* способами постижения, будь то религиозно-мистический экстаз, эстетическая интуиция или бессознательный акт мифотворчества. Соответственно и действительность, взятая в ее глубинном разрезе, наделялась специфически-иррациональными чертами. Происходило проецирование характеристик различных иррационалистических способов «обживания», «переживания», «изживания» реальности (то есть различных способов эмоционально-психологического отношения к ней) на саму эту реальность, на ее «онтологическую структуру». Таким образом, горизонт человеческого сознания ограничивался темными тучами мифологии «рационально непостижимого», вырваться за пределы которого с помощью рационального мышления уже не представлялось возможным.

Это и есть действительное «помрачение разума», шаг за шагом совершающегося в буржуазной философии XX в. И как тут не вспомнить древнее присловие: «Когда бог хочет наказать человека, он прежде всего отнимает у него разум». Ведь тот сознательный отказ от диалектического *разума,* от самого *принципа разумности,* который осуществляется с такой, прямо-таки болезненной, настойчивостью в «диалектических исканиях» немаркси-

стской философии,— это явное свидетельство того, что от разума «устали» на Западе совсем не одни только представители «интеллектуальной элиты». «Интеллектуальная элита» резюмирует абстрактно-философским образом то, что совершается в головах иных «элит», и в особенности «элиты» политической.

И в самом деле: не сталкиваемся ли мы с очевидным фактом «помрачения» разума, более того — сознательного отказа от него, когда заходит речь о политике гонки вооружений, которая приняла во второй половине нашего века поистине апокалиптические масштабы, поставив мир на грань атомной катастрофы. Это же совершенное безумие — продолжать накапливать смертоносное оружие, разрабатывать новые его виды, затрачивая на это поистине астрономические суммы, когда совершенно очевидно, что даже малой части уже накопленного оружия достаточно, чтобы уничтожить все население планеты. Но главное, что следует подчеркнуть со всей решительностью в противоположность всем тем апологетам «бессознательности», «иррациональности», словом всяческого неразумия, которое объявляется едва ли не фундаментальнейшей характеристикой самого «бытия»: это безумие планируется и осуществляется совершенно сознательно и целенаправленно. И говорить здесь о «фатальности» процесса, ведущего по пути гонки вооружений, столь же бессовестно, сколь и безответственно.

Вопрос о разуме, о разумности человека и человечества — это в наш век совсем не абстрактно-философский вопрос. Это вопрос о том, быть или не быть человечеству, существовать ли ему дальше или обречь себя на самоубийство. Если человек разумен, если именно разумность образует общий знаменатель его сознания, то он, следовательно, способен положить конец безумию продолжающейся гонки вооружений. Если же нет, то, значит, ему нечего и надеяться на то, что он сможет противостоять этому безумию. Одним словом, вопрос о разумности «хомо сапиенс» — это вопрос о способности человека противостоять силам, толкающим его к ядерному самоубийству; а утверждать коренную («онтологическую», так сказать) неразумность, или, что то же самое, иррациональность разума,— значит отказать ему в этой способности, значит парализовать даже саму мысль о необходимости бороться с неразумием, какие бы формы оно ни принимало, какие бы хитроумные аргументы ни привлекало бы оно для своего самооправдания.

Поэтому совсем не случайно наше правительство, выступающее с новыми и новыми мирными инициативами, направленными на обуздание гонки вооружений, на предотвращение ядерной катастрофы, апеллирует прежде всего к вере людей «в силу разума»[1]. С этой верой марксизм-ленинизм связывает сегодня надежды на победу сил, борющихся против угрозы мировой войны, за мир во всем мире. «Как коммунист,— говорил М. С. Горбачев,— я верю в силу масс, которыми овладевает новое мышление, указывающее выход из кризисного положения»[2]. Новое мышление, мышление, исполненное веры в разум, веры «в чувство самосохранения человечества», которое вовсе не находится в противоречии с разумом, а находит в нем свою поддержку, свое осознание, осмысление, прояснение и просветление,— вот что жизненно необходимо сегодня всем людям, чтобы они смогли образумить (а где необходимо и обуздать) обезумевших политиканов и торгашей атомной смертью.

Дело, однако, не просто в вере в разум и его внутреннюю связь со стремлением человечества к самосохранению, то есть к жизни, к ее утверждению и приумножению. Хотя уже сам этот призыв звучит весьма впечатляюще — и отрезвляюще — на фоне той ненависти к разуму, которая, как мы видели, так прочно укоренилась в западной философии и немарксистской диалектике на протяжении нашего века. Идея нового мышления содержит в себе и нечто большее, позволяющее углубить и усилить наши позиции в борьбе с этой — совсем не невинной — философской модой на неразумие и недо-разумение, вся опасность которой обнаруживается именно сегодня, на исходе XX столетия. Эта идея утверждает органическую связь разума и подлинно гуманистической морали, поскольку фундаментальным принципом, лежащим в ее основании, является бытие человечества и требование бороться за его «выживание», обращенное к каждому из нас. В свете идеи нового мышления иначе выглядит не только перспектива, но и ретроспектива разума, позволяющая правильно осмыслить истоки его нынешнего плачевного состояния на фоне достигнутого с его помощью. Они в том, что разум стал чисто техническим и формальным, то есть — если оценивать его с точ-

[1] См.: Ответы М. С. Горбачева на вопросы главного редактора газеты «Руде право» товарища Зденека Горжени.— Правда, 1986, 9 сентября.

[2] Там же.

ки зрения классической философской традиции — перестал быть самим собой, превратившись в рассудок, столь же односторонний, сколь и холодный. Сегодня наблюдается вовсе не «избыток» разума, как полагают иррационалисты, а его недостаток, который тщетно пытаются компенсировать изобилием догматически-механистической рассудочности — сугубо «технологического» отношения к миру и населяющим его живым существам, в том числе и к человеку.

О том, как далеко зашло господство на Западе этого самодовольного рассудка, выразительнее всего свидетельствует представление о жизни как о «хаосе», укоренившееся во времена романтиков и Ницше. Если жизнь — это «первобытный» хаос, «дионисическое» влечение к небытию, то «разумно» относиться к ней одним-единственным способом: использовать ее как чистый материал для «культурного творчества», насильственно овладевая ею, упорядочивая и организуя ее. Все равно, осуществляется ли это «творчество» средствами рациональной науки или иррациональными способами художественной фантазии,— они одинаково равнодушны («нейтральны») к используемому «материалу», так как суть-де не в нем, а в моей творчески-преобразующей способности: «Беру кусок жизни, грубой и бедной, и творю из нее сладостную легенду. Ибо я — поэт». Здесь вполне достаточно «интеллектуальной честности» ученого, догматически навязывающего свой рассудочный (так близкий формально-бюрократическому) «закон» всему живому и неживому. А душевную пустоту, возникающую при этом, можно заполнить, обращаясь к искусству, с его «дионисийскими» спазмами, намекающими на «живую жизнь», стилизованную под «извечный хаос».

Сегодня, когда мы полной мерой расплачиваемся за такое представление о «жизни вообще», обернувшееся бюрократическим головотяпством по отношению к окружающей нас жизненной среде, природе, мы становимся более восприимчивыми к идее нравственно-ориентированного мышления, которая, кстати, неизменно одухотворяла и классическое искусство (в противоположность искусству «неклассическому», авангардистски-модернистскому, по образцу которого «моделирует» свою диалектику «неомарксизм»).

Новое мышление требует совершенно иного отношения к жизни (как окружающей нас, так и существующей внутри нас и в виде нас самих), учитывающего ту воис-

тину спасительную тенденцию к самосохранению, которой она обладает. Это должно быть подлинно разумное отношение, которое не может не быть одновременно и глубоко нравственным, для которого жизнь — это не просто существование, но и благо, предъявляющее к нам категорическое требование сохранить его. Или, точнее, сделать все, чтобы не помешать ему сохраниться для всех будущих поколений человечества, которые тоже взывают к нам.

Вот почему так важно сегодня противостоять иррационализму, в том числе и тому, который норовит прикинуться «диалектикой», «современной формой» диалектического мышления и т. д. Нам слишком дорога Жизнь, которая никогда еще не находилась под столь реальной угрозой уничтожения, чтобы мы могли позволить себе роскошь считать ее «принципиально исключающей» разумность, «исконно враждебной» человеческому Разуму.

Содержание

ОТ АВТОРОВ 3

ВВЕДЕНИЕ. ДЕФОРМАЦИЯ ДИАЛЕКТИКИ В СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ 7

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКИ-МИСТИЧЕСКИЕ ВЕРСИИ ДИАЛЕКТИКИ 26

ГЛАВА ПЕРВАЯ. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ДИАЛЕКТИКА (От «качественной диалектики» к диалектической теологии) (К. Ясперс — К. Барт — М. Бубер — П. Тиллих) 27

ГЛАВА ВТОРАЯ. ДИАЛЕКТИКА «ТЕОКОСМИЧЕСКОГО ВСЕЕДИНСТВА» 48

1. Диалектический процесс как отношение мысли к данности («учение динамического спиритуализма») (Л. М. Лопатин) 50

2. Идеал-реализм и диалектика органической целостности (Н. О. Лосский) 68

3. Мистико-пантеистическая диалектика (С. Л. Франк) 95

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ. ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ИСТОРИЦИЗМ 118

ГЛАВА ПЕРВАЯ. ДИАЛЕКТИКА КАК ЛОГИКА ФИЛОСОФИИ ДУХА (Б. Кроче — Дж. Джентиле — Р. Коллингвуд) 119

ГЛАВА ВТОРАЯ. ДИАЛЕКТИКА «ИНТЕГРАЛЬНОГО РАЦИОНАЛИЗМА» (Г. Башлар) 154

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. ЭКЗИСТЕНЦИЯ И ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ РАЗУМ (Ж. П. Сартр) 167

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ. СОЦИОЦЕНТРИСТСКАЯ ДИАЛЕКТИКА «НЕОМАРКСИЗМА» 188

ГЛАВА ПЕРВАЯ. «НЕГАТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА» КАК КРИТИКА ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ 194

ГЛАВА ВТОРАЯ. «НЕГАТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА» КАК СОЦИОЛОГИКА ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ 203
ГЛАВА ТРЕТЬЯ. САМОРЕФЛЕКСИЯ «НЕГАТИВНОЙ ДИАЛЕКТИКИ» 212

РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ. ДВА ПУТИ МИФОЛОГИЗАЦИИ ДИАЛЕКТИКИ В XX СТОЛЕТИИ 226
ГЛАВА ПЕРВАЯ. БИОКОСМИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЗАЦИЯ ДИАЛЕКТИКИ (О. Шпенглер) 228
1. Органическая жизнь как «прафеномен». Мифологизация ее абстрактных определений 229
2. Шпенглеровская мнфологизация диалектики в ее культурфилософском преломлении 241
3. Двойственность мифа и двусмысленность феномена 259
ГЛАВА ВТОРАЯ. МЕТАПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЗАЦИЯ ДИАЛЕКТИКИ (З. Фрейд) 272
1. Диалектика мифа о бессознательном 277
2. Миф о «танатосе», или Диалектика субстантивированного «нет» 304
ЗАКЛЮЧЕНИЕ 327

Идеалистическая диалектика в XX столетии: (Критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики) / А. С. Богомолов, П. П. Гайденко, Ю. Н. Давыдов и др.— М.: Политиздат, 1987.— 333 с.

И29

Авторы книги, известные советские философы, поставили перед собой задачу целостного и систематического рассмотрения немарксистской диалектики XX в., критического анализа ее мировоззренческих основ и наиболее влиятельных направлений и школ (сложившихся в рамках неогегельянства, экзистенциализма, социальной философии франкфуртской школы, других течений). В этой связи в научный оборот вводится новый материал, который ранее был недоступен широкому читателю.

Рассчитана на научных работников, преподавателей, студентов, всех, изучающих философию и интересующихся проблемами идеологической борьбы.

И $\frac{0302020300-244}{079(02)-87}$ КБ—5—48—87 ББК 87.3вО3

ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ
ДИАЛЕКТИКА
В XX СТОЛЕТИИ

Критика мировоззренческих основ
немарксистской диалектики

Заведующая редакцией *Р. К. Медведева*
Редактор *А. М. Пацин*
Младшие редакторы *Ж. П. Крючкова* и *Е. С. Молчанова*
Художник *В. А. Иванов*
Художественный редактор *Е. А. Андрусенко*
Технический редактор *Е. Ю. Тихомирова*